الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد

البيعة عند مفكرى أهل السنة

والعقد الإجتماعى فى الفكر السياسى الحديث

دراسة مقارنة فى الفلسفة السياسية



البيعة عند مفكري أهل السنة

والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث

البيعة عند مفكري أهل السنة

والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث

دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية

الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــــاب : البيعة عند مفكرى أهل السنة
والعقد الإجتماعى فى الفكر السياسى الحديث
دراسة مقارنة فى الفلسفة السياسية

المؤلـــــف : أحمد فؤاد عبدالجواد عبدالمجيد

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب
شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابـــــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التـــــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

رقــم الإيـــداع : ٩٨/٢١٤٥

الترقيــم الدولى : I S B N
977-303-003-2


بسم الله الرحمن الرحيم

اهداء

إلـــى أمـــى وأبـــى

فمنهما وبهما عرفت طريقى..

يـرحمهـــما الله ويغـفر..

والـــى دار الإســـــلام

حتـــى يتـــحقق الحـــلم..

ويحـــل الســـلام..

د. أحمد فؤاد عبدالجواد

تصـــــدير

يتناول هذا الكتاب موضوعاً من الموضوعات الهامة التى لاتزال تحظى بالكثير من الاهتمام حتى اليوم فى أوساط الفكر الإسلامى.. وهو موضوع "البيعة" التى تمثل الأساس الذى ينبنى عليه الحكم فى الإسلام ولم يكتف الباحث ببحث قضية البيعة، وإنما عقد مقارنة مفيدة بينها كما وردت فى الفكر الإسلامى السنى ـ وبين العقد الاجتماعى لدى مفكرى الغرب.

وقد عرض الموضوع فى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، وأورد فى النهاية فهرساً مفيداً للآيات والأحاديث النبوية، ثم قائمة بالمراجع العربية والأجنبية وفهرساً للموضوعات.

وتحدث فى الفصل الأول عن تحديد مفهوم البيعة نشأتها بدءاً من بيعة الرسول والخلفاء الراشدين وما بعد ذلك. أما الفصل الثانى فقد تناول فيه بالبحث أهم المبادئ التى أفرزتها التجارب السياسية فى مجال البيعة. وفى هذا الصدد تحدث عن المراحل التى تمر بها البيعة مؤكداً على مبدأ الشورى بوصفه أساس البيعة، والحرية بوصفها أهم سمات شورى البيعة، ومبرزاً دور الشعب باعتباره صاحب الرئاسة العامة، وختم هذا الفصل بالحديث عن الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعة.

وقد خصص الفصل الثالث للحديث عن أهل السنة ونشأة الفرق، أما الفصل الرابع فقد تحدث فيه عن العقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الغربى، وتتبع هذا الموضع تاريخيا، وأبرز دور كل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو.

أما الفصل الخامس والأخير، فقد جاء بعنوان "البيعة والعقد". وفى هذا المجال عقد مقارنة بين البيعة فى الفكر السياسى الإسلامى والعقد الاجتماعى فى الفكر السياسى الغربى.

وقد عرض المؤلف موضوعه عرضاً جيداً يدل على إحاطته بكل جوانب الموضوع وحسن فهمه للقضايا الكثيرة التى ترتبط به، وأوضحت المقارنات التى عقدها مدى أهمية الأسس الإسلامية للحكم وتميزها وإحكامها بالقياس إلى الأسس الغربية. كما أحسن بالإشارة إلى أن التراث الإسلامى كثيراً ما يكون موضوع تجاهل من مفكرى الغرب.

والموضوع يعد إضافةً للمكتبة العربية، ويضيف جديداً فى مجال الفكر الفلسفى السياسى.

والله ولى التوفيق

الأستاذ الدكتور

محمود حمدى زقزوق

وزير الأوقاف

مقـــــدمة

من أجـل أن يتوفـر للانسـان الحـق والعـدل والحريـة والمسـاواه، يبـدو انـه مـن الصعب ان تتصور مجتمعا سياسيا بـدون سـلطة حاكمـة تنظمـه وتضـع القواعـد لـه، ولاشك ان وسائل إسناد الحكم في أي دولة تشكل معيارا دقيقا وحاسما فـي تمييـز النظم السياسية المختلفة بعضها عن بعض. ويصدق هذا على نظم الحكم الوضعيه كمـا يصدق أيضا على نظام الحكم في الإسلام.

فالبيعة، هي الطريقة التي يجري بها إسناد السلطة العامـة فـي الدولـة الاسـلامية، إلى من يرشح للقيام بها، من قبل أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، والتي تكتسـب شرعيتها من مبايعة الشعب للخليفة (الحاكم)، مع توفر الرضـا مـن طرفـي العقـد. وقـد أقرها الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. فبيعة المسلمين للرسول صلى الله عليـه وسـلم لم تكن بيعة على النبوة، وإنما بيعة على الحكم.

وبهذا تعد البيعة صورة مـن صـور الحريـة السياسـية فـي الاسـلام، لأن الحـاكم بموجبها وكيل عن الأمة، خاضع لرقابتها، ولها عليه سلطان التوليـة والعـزل والتوجيـه. ولكل فرد من أفرادها حق امره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وهي السلطة الكبرى التـي جعلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم. كمـا انهـا بوصفهـا عقـدا تبادليـا، ترتب حقوقا لكلا العاقدين.

وتعد البيعة تطبيقا لمبدأ الشورى الاسـلامي فـي مجـال اختيـار الحـاكم ، فبيعـة الصديق انشأتها الشورى والحرية.

ولم يكن فلاسفة العقد الاجتماعي الأوربـي بعيديـن عـن المفهـوم العـام لفكـرة البيعة القائمة على الشوري والرضا والمؤدية في النهاية إلى الخلافة أو تنصيـب الحـاكم ممثلا للسلطة العامة للدولة ، كما لم يكن مفكروا الاسلام بعيديـن عـن المفهـوم العـام لفكرة العقد الاجتماعي الذي نعرفه عند فلاسفة العقد . فإذا كان الحاكم عنـد هوبـز ،

طرفا ثالثا (مستلما) من أطراف العقد ، وعند لوك وروسو أحد أطراف العقد، فإن فقهاء المسلمين من أهل السنة قد ذهبوا إلى ان البيعة عهد وميثاق بين الذين بايعوا للخليفة ، وبين الخليفة الذي قبل هذه البيعة .

ولأن البيعة عقد بين طرفين ، هما الجماعة الاسلامية ، والخليفة أو (الحاكم) وموضوعه نظام الخلافة الاسلامية المبني على الحكم بالكتاب والسنة والنصح للمسلمين ورعايتهم ، فبوسعنا التعرف علي أهم المبادئ التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعة ، وإلى أي مدى ظل جوهرها ثابتا ، وإلى أي مدى ترك للمسلمين الحرية في وضع شروطها وتحديد أركانها والتزاماتها ، وماهي الآثار المترتبة على التطبيق في مختلف صوره ، في ضوء التعرف على حقيقة البيعة في الاسلام بمفهومها الصحيح وتطبيقها النموذجي وواقعها التاريخي الذي سبق كل النظريات الافتراضية للعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي .

لقد طاب للعديد من الكتاب الذين تناولوا التفكير الفلسفي على العموم، اعتباره تراثا غربيا أوربيا، وينتقلون في مؤلفاتهم من العصر الاغريقي والعصر المسيحي إلى العصر الحديث بطريقة مصطنعه ومفتعله، لإهمالها تراثا فكريا فلسفيا سياسيا عايش الواقع ومازال، واعني به التراث الاسلامي الذي لم يعلن اي مبدأ من مبادئه افلاسه ، كما حدث ويحدث مع العديد من مبادئ الفكر الغربي.

لقد هضم حق التراث الاسلامي، بإسقاطه من كتبهم عمدا واصرارا، نتيجة لرواسب الحروب الصليبية، وما سبقها من ازدهار الدولة الاسلامية، واتساع رقعتها، وتأثيرها المباشر وغير المباشر على الفكر الغربي الذي ساهم بدوره في تشكيل بوادر عصر النهضة، ذلك العصر الذي حارب الكنيسة وقدس الانسان، وابقى على رواسب العداء التقليدي لكل ماهو إسلامي.

ومن هنا جاء اهتمامنا بهذا الموضوع للأسباب التالية:

نحاول ، مأأمكننا ، تحقيق أهمية الفكر الفلسفي السياسي الاسلامي بوصفه حلقة متصلة بحلقات الفكر الانساني بصفة عامه ، والفكر الفلسفي السياسي بصفة خاصه.

التعرف على الآثار السلبية لتطبيقات الفكر السياسي الاسلامي، التي افرزت هذا الوضع المتردي الذي تمر به الأمة الاسلامية ، منذ وقت طويل وحتى عصرنا هذا.

محاولة إنصاف الموقف السني ، بما له وماعليه ، الذي مارس التحربه السياسية على مدار قرون طويله ، ومع ذلك فيحلو لبعض الشيعة وبعض المستشرقين وقلة من السنة اتهام هذا الموقف بالتقصير .

محاولة تأصيل الفكر التعاقدي الغربي وربطه بمنابعه الرئيسية الكامنة في الطبيعة البشرية .

لمس جوانب الاتفاق والاختلاف بين البيعة والعقد الاجتماعي . فلما كان عقد البيعة عقد قد تم في الواقع وله خصائصه المختلفه عما ذهب إليه فلاسفة السياسة في الغرب من نظريات حول العقد الاجتماعي وحقوق الأمة وسلطة الحكام، فقد حاولنا بيان اختلاف هذه النظريات والفرق بينها وبين عقد البيعة من الناحية النظرية.

فلعلنا نحظى بالأجرين.

د. أحمد فؤاد عبدالجواد عبدالمجيد

الفصل الأول

البيـــــعة

تعـــريف البيـــعة، معـــناها، نشـــأتها،

بيعة الرسول صلى الله عليه وسلم،

بيعة الخـــلفاء الراشـــدين.

أشكــــــال البيـــعة

وعلاقتها بالاستخلاف

والعهــــــــد

والتوريث.

البيـــــعة

تعتبر البيعة مظهرا من مظاهر الحرية السياسية في الاسـلام "السـنى"، بـل وعنـد معظم الفرق الاسلامية باستثناء بعض الشيعة وبعـض الخـوارج والهشـامية والأصـم مـن المعتزلة، وبعض طوائف أهـل السنة[1]، وهـي صـورة مـن صـور تلـك الاتفاقـات التـي تصنعهـا الارادات الانسـانية الحـرة، والتـي يتـم بمقتضاهـا التعـامل بيـن النـاس، تلـك الاتفاقات التي اصطلح فقهاء أهل السنة على أنها "عقود" تنظم " المعاملات "

والبيعة بوصفها "عقدا" يعتبر أول العقـود وأكبرهـا وعليـه تؤسـس بقيـة العقـود، ومنه تستمد شرعيتها. ومن هنا جاء اجماع فقهاء أهل السـنة علـى أن البيعـة عقـد بيـن الأمة وبين الخليفة (الحاكم)، وسمي عقد الخلافة (الحكم) بيعة تشبيها له بما يتبع فـي عقد البيع عندما يضع البائع يده في يد المشترى ايذانا باتمام العقد[2].

---

[1] الاتجاه الشيعي التقليدي في القول بـالنص ومـاطرأ عليـه مـن تعديـل ، واتجـاه فرقـة مـن الخـوارج هـي" النجدات" بعدم فرض الامامة ، وعلى الناس أن يتعاطوا الحق فيما بينهم . وذهبت بعض طوائف من أهـل السنة إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص عليه من النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم اختلفوا من حيث كـون النص خفيا أم جليا . (انظر : القاضي عبدالجبار- شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨ ومابعدها وانظر أيضا التفتازاني - شرح السعد على المقاصد ج٢ ص ٢٠٧)

فأصحاب القول بأن النص على أبي بكر كان خفيا وبالإشارة هم :-

* الحسن البصري ، وجماعة من أهل الحديث ، والامام أحمد في رواية عنه ، وقالوا قولهم أيضا البيهية مـن الخوارج (وهم أصحاب أبي بيهي الهيصم بن جابر وهو أحـد بني سـعد بـن صنيعيـة ، فـي عهـد الوليـد والحجاج ، وقد عوقب بقطع يديـه ورجليـه (انظـر الملـل والنحـل للشـهر سـتاني - الفصـل فـي الملـل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ١ ص ١٦٩) . أما أصحاب القول بأن النص علـى أبـي بكـر كـان جليـا فهم أيضا جماعة من أهل الحديث وأيضا ابن حزم وأيضا الامام أحمد في رواية عنه وانظر في ذلك (ابن تيمية - منهاج السنة جـ ٢ ص ١٣٤ - ١٣٥ وانظر أيضا ابن حزم- الفصل في الملـل والأهـواء والنحـل وانظر أيضا التفتازاني - شرح السعد على المقاصد ص ٢٠٧)

[2] ابن خلدون - المقدمة ص ٢٠٩ .

البيعة لغويا " فيلولوجيا"

هي مفرد بيعات بالسكون وهي مصدر باع فلان بيعا. وفي معجم ألفاظ القرآن: " البيع مبادلة مال بمال.... وتأتي عنه المبايعة... ويستعمل ذلك أيضا في المعاهدة لما فيها من مبادلة الحقوق " وفي لسان العرب : "والبيعة : المبايعة والطاعة. وقد تبايعوا على الأمر كقولك أصفقوا عليه.... وبايعته من البيع والبيعة جميعا والتبايع مثله، في الحديث أنه قال : " الا تبايعوني على الإسلام"[٣].

المفهوم التعاقدي

وباعتبار البيعة عقدا تبادليا، فإنها ترتب حقوقا لكلا العاقدين، اذن، فهي عقد حقيقي بين الأمة والخليفة (الحاكم)، فإذا لم يقم هذا الأخير بواجباته ينفسخ العقد أو يفسخ ويتحلل الطرف الآخر(الأمة) من التزاماته. وقد يبدو هذا أمرا طبيعيا في عصرنا ولكن للفقه الإسلامي الفضل في أنه قد وضع هذا المفهوم التعاقدي للسلطة قبل أن يظهر في الفكر الأوربي وفي الوقت الذي كان فيه العالم الأوربي في ظلمات العصور الوسطي. وبذلك تقدم أكثر من ألف سنة على النظريات الحديثة التي تفخر بها أوربا في القرن الثامن عشر، بل أن الفقه الاسلامي تجاوز ماقاله " روسو" عن العقد الاجتماعي الذي كان في نظره عقدا ضمنيا مفترضا.

أما في الشريعة الإسلامية فإن الولاية مبنية على عقد فعلي حقيقي تسري عليه أحكام العقود من حيث انعقاده وصحته وانتهائه وهو عقد البيعة[٤].

---

[٣] أحمد بن على المصري – المصباح المنير باب الباء مع الياء، الأميرية – القاهرة ١٩٢٥م .

* معجم ألفاظ القرآن : اعداد مجمع اللغة العربية ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠م ، المجلد الأول ص ١٤١ .

* لسان العرب : ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتاليف والترجمة جـ ٩ ص ٣٧٤.

[٤] السنهوري، عبدالرازق حسن – فقه الخلافه وتطورها ص ٢٤٨ بالفرنسية ترجمة ناديه عبدالرازق السنهوري – تقديم توفيق الشاوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب .

وإذا كان لفظ البيعة قد أصبح يستعمل مجازا في الرضا بالامام والانقياد له[٥].
فإن عملية البيعة نفسها لاتنتج أثرها إلا بموافقة المرشح التى تعتبر ضرورية، إذ أن من أحكامها رضا الطرفين، بوصفها عقد رضائي لايجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه لأن ذلك يبطله. ويترتب على رضائية العقد أن الاكراه على البيعة يبطله، وفي ذلك جاءت فتوى الامام مالك الشهيرة : ان يمين المكره باطل"[٦]. وهو مايؤكده الماوردي بقوله :" لأنها عقد مراضاة واختيار، لايداخله اكراه ولا اجبار"[٧].

صفة البيعة وصيغتها:

ولأن عقد البيعة كما أسلفنا هو الأساس الذي تبني عليه بقية العقود، لذا كان من البديهي أن يوليه الفكر الإسلامي بالغ عنايته. وقد عبر الصحابة عن البيعة بالعقد عندما قال عاصم بن عمرو بن قتادة – لدى اشتراط العباس " عم الرسول صلى الله عليه وسلم " شروطا لبيعة العقبة الثانيه : والله ماقال ذلك العباس إلا ليشدد العقد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أعناقهم[٨]. وبين البيعتين : بيعة العقبة الأولى، وبيعة العقبة الثانية تتحدد وتتضح أولى ملامح عقد البيعة في الاسلام، فمن حيث صفة البيعة يسأل أهل يثرب : مالنا بذلك يارسول الله ان نحن وفينا؟ قال : الجنة، قالوا : أبسط يدك، فبسط فبايعوه[٩].

أما من حيث الصيغة، فيقول عباده بن الصامت :" بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره وعلى أثره علينا وعلى أن لاننازع الأمر أهله وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لانخاف في الله لومة لائم" وفي رواية بمعناه وفيه " ولاننازع الأمر أهله " قال : إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان[١٠].

---

[٥] القاضي عبدالجبار – المغنى في أبواب التوحيد والعدل الجزء المتمم العشرين – القسم الأول ص ٢٥١ طبعة القاهرة ١٩٦٦ تحقيق عبدالحليم محمود وسليمان دنيا ومراجعة طه حسين) .

[٦] ابن الاثير – الكامل ج- ٥ ص ١٩٧ .

[٧] الماوردي – الأحكام السلطانيه ص ٥ .

[٨] سيرة ابن هشام ج- ١ ، ٢ ص ٤٤٦ .

[٩] ابن كثير – البداية والنهاية ج- ٣ ص ١٦٢ .

[١٠] البخاري – شرح صحيح البخاري لأحمد بن على محمد الكفافي العسقلاني جـ٣ ص ١٦٧

ومأأشبه بيعة العقبة الأولى بالفترة المكية من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث اقتصارها على بيان أصول العقيدة والدعوة إليها، أما بيعة العقبة الثانية فما أشبهها بالفترة المدنية التي واكبت نشأة الدولة الاسلامية والتطبيق العملي والفعلي لمبادئ الإسلام، اذ أن هذه البيعة لم تكن بيعة على النبوه وإنما هي بيعة على الحكم، بيعة على العمل المرتبط بالعقيدة. ذلك أن بيعة العقبة الأولى ومقابلها الفترة المكية كانت إيمانا من حيث إقرارها بالنبوه والرسالة، أما البيعة الثانية ويقابلها الفترة المدنية فكانت عملا وحكما شرعيا يأتي بعد مرحلة الايمان، فالبيعة لاتوخذ إلا من المؤمن المسلم لقوله تعالى :" يأأيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لايشركن بالله شيئا ولايسرقن ولايزنين ولايقتلن أولادهن ولايأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولايعصينك في معروف فبايعهن "[ق١] وقوله تعالى :" لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة "[ق٢]، واستمرت صفة بسط اليد والمصافحة شكلا للبيعة، فها هو العباس بن عبدالمطلب يقول لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم :" أبسط يدك أبايعك ويبايعك أهل بيتك "[١١]. بل ان خلافة أبي بكر التي جاءت نتيجة للمناقشات الحرة في سقيفة بني ساعدة قد أثمرت عبارة عمر بن الخطاب – الحاسمة – لأبي بكر :" أبسط يدك أبايعك؛[١٢] ويقف بنا، هنا، أبي حامد الغزالي، ليلفت أنظارنا إلى شرعية البيعة ووجوب نصب الامام حيث يقول :" فليلاحظ العصر الأول كيف تسارع الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نصب الامام وعقد البيعة، وكيف اعتقدوا ذلك فرضا محتوما وحقا واجبا[١٣] وينبهنا أبي يعلى الفراء الحنبلي إلى أن مد عمر يده لمبايعة أو ترشيح

[ق١] الممتحنة آيه ١٢ .

[ق٢] الفتح آية ١٨ .

[١١] الدينوري – الامامة والسياسة ص ٤ .

[١٢] المرجع السابق ص ٩ .

[١٣] الغزالي – فضائح الباطنية ص ١٧١ .

أبي بكر يوم السقيفة قد جعل الاعتبار للعقد في مقابل الغلبة في ذلك الوقت[١٤]. ولأن عملية البيعة لاتنتج أثرها إلا بموافقة المرشح ورضائه الصحيح الحر.[١٥] فإن هذه الخطوة تعتبر المرحلة الأولى من مراحل الاختيار والبيعة،وهي تقديم المرشح أو المرشحين للخلافة، وهذا ماعناه ابن تيمية بقوله : " وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ففي كل بيعة لابد من سابق... ولو قدر أن عمر وطائفته معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماما بذلك "[١٦]، ويزيد الأمر توضيحا بقوله عن البيعة التي تمت لعثمان بن عفان رضي الله عنه : " عثمان لم يصر إماما باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له"[١٧] إذن فموافقة الناس أمر هام يؤكده أبي حامد الغزالي بقوله : " فإن المقصود الذي طلبنا له الامام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولاتتفق الارادات المتناقضة، والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولاتقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"[١٨].

وقد أسلفنا القول عن عقد البيعة بأنه عقد رضائي، لايجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس أو إكراه فإن ذلك يبطله. ونقف على هذا الأمر عند أصحاب المذاهب الأربعة : فيرى الحنبليون أن البيعة تثبت الامامة لمن اتفق المسلمون على بيعته[١٩]. وأما المالكيون فإن الامامة العظمى عندهم تثبت بالبيعة.. وتكون بمباشرة أهل الحل والعقد، وباعتقاد العامي أنه تحت إمره إمام له في عنقه بيعة.[٢٠]

---

[١٤] الفراء، أبي يعلي محمد بن الحسين – الأحكام السلطانية ص ٢٤ ٠دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨٣

[١٥] السنهوري – فقه الخلافة وتطورها ص ١٤٨٠

[١٦] ابن تيميه – منهاج السنة جـ ١ ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ ٠

[١٧] نفس المرجع السابق ونفس الصفحة ٩٦٣ ٠

[١٨] الغزالي – فضائح الباطنية ص ١٧٧

[١٩] ابن قدامه المقدسي – المغني جـ ٨ ص ١٠٧ مطبعة المنار – القاهرة ١٣٦٧هـ.

[٢٠] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ ٤ ص ٢٩٨

ويؤكد الحنفيون أن الحكم طريقه البيعة بقولهم : ان الامام الحق يصير اماما بالمبايعة – لأنها طريقة عقد الامامة[٢١]. وقد لايختلف الشافعيه عن أقرانهم في القول بضرورة البيعة لانعقاد الامامة[٢٢].وفي ذلك يقول الماوردي :" إن الامامة عقد مراضاة واختيار لايدخله إكراه ولا إجبار".[٢٣]، كما يعطي الماوردي الحق للمرشح أن يرفض الترشيح للحكم بقوله :" ان امتنع – من اختاروه – من الامامه ولم يحب إليها، لم يجبر عليها.."[٢٤] ويقول مترجم كتاب الأحكام السلطانية للماوردي "استروردج" " في ترجمته الفرنسية طبعة باريس١٩٠٠م" : "يمكن القول بأن البيعة تشبه عقد الهبة الذي ينعقد بالايجاب والقبول ولكنه يتم بالتسليم، فكذلك الخلافة تنعقد بالايجاب والقبول وتتم بالبيعه التي تعتبر تسلما للسلطة "، وعند مراجعتنا لمعنى البيعة عند ابن خلدون تجد تشابها بين الهبة والخلافة، وذلك عندما يشير إلى أن من يضع يده في يد الخليفة مبايعا يكون كمن يسلمه الولاية، كما يلاحظ قياس الخلافة على عقد البيع كما تدل عليه استعمال كلمة بيعة.[٢٥] ويوضح لنا الفيلسوف "كنت" – في كتابه "نظرية القانون" مفهوم عقد الهبة بقوله : عقد الهبة عقد donatio به أتنازل مجانا gratis عما أملك (شيء أو حق)، ويتضمن علاقة بيني أنا الواهب donaus وأخر هو الموهوب له donatarins، وفقا للقانون الخاص، وبموجبه ينتقل مالي إلى ذلك الآخر بواسطة موافقته donum ".[26]

---

[٢١] الحصكفي ، محمد علاء الدين – الدر المختار جـ ١ ص١١٥ مطبعة القاهرة ١٩١٠م وانظر حاشية ابن عابدين جـ ٣ ص ٤٢٨

[٢٢] النووي ، أبي زكريا – متن المنهاج وشرحه مغني المحتاج لمحمد الشربيني الخطيب ، ج- ٤ ص ١٢٩ طبع مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٣٨م.

[٢٣] الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٥ طبعة القاهرة ١٩٠٩م .

[٢٤] نفس المصدر ونفس الصفحة .

[٢٥] السنهوري – فقه الخلافه وتطورها – هامش ص ص ١٤١ – ١٤٢

[٢٦] بدوي ، عبدالرحمن – إمانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة ص ٧٥.

لكن لابد أن نلاحظ في هذا الصدد الفرق بين الخليفة والرسول، فسلطة الرسول وهي روحية ودنيوية في الوقت نفسه مستمدة من الله مباشرة " ومـاينطق عن الهوى"، بينما الخليفه وسلطته دنيوية فقط، انما يستمدها من الأمة، وكلمة "الخليفة " وان كان معناها الأول " خليفة النبي أو ممثله "، تعني أيضا " خليفة الأمة أو ممثلها " وقد جرى استعمالها في هذين المعنيين على السواء، فيقال خليفة المسلمين وخليفة الرسول [٢٧].

فإذا كانت البيعة في أبسط صورها ماهي إلا عقد حظي بالموافقة من كلا الطرفين، فسنجد في كل بيعة عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم شروطا واضحه لالبس فيها، والقبول والموافقة يتمان بالمصافحة باليد، فقد بايع الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم على الهجرة وعلى الجهاد وبايعوه على عدم الفرار من القتال كما حدث في الحديبية، كما أن الصحابيات بايعن الرسول صلى الله عليه وسلم على الاسلام وعلى السمع والطاعة، وعدم الشرك .

لكن بيعة العقبة الثانية كانت بيعة إنعقاد بموجبها أقيمت دولة الاسلام في المدينة، والبيعات التي أعقبتها كانت بيعات سمع وطاعة، كما كانت البيعه حقا لكل مسلم، بالغ عاقل، ذكرا كان أم أنثى.

وقد أسقط الرسول صلى الله عليه وسلم لزوم المصافحة عن النساء لقوله :" إني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة "[ح١]، كما أسقطها في أمور أخرى مثل العاهة أو المرض، فعندما حضر في وفد ثقيف رجل مجذوم أرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم :"إرجع فقد بايعناك"[ح٢]

---

[٢٧] السنهوري – فقه الخلافه ص ٨٤١ أنظر أيضا شرح المقاصد جـ ٢ ص ٦

[ح١] مالك – الموطأ – كتاب البيعة ب ماجاء في البيعة جـ ٢ ص ٩٨٣ الترمذي – كتاب السير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ب ماجاء في بيعة النساء جـ ٩ ص٣٧ .

[ح٢] مسلم – كتاب السلام – باب اجتناب المجذوم جـ ٥ ص ٨٧ ابن ماجه – كتاب الطب – باب الجذام ١١٧٣/٢ النسائي – كتاب البيعه باب بيعه من به عاهة ٤٣١/٧ ، احمد – المسند ٣٨٩/٤-٣٩٠

فهل صفق اليد إذن شرط لاتمام البيعة ؟ .

يصور لنا ابن خلدون عقد البيعة بقوله :" وكان المسلمون إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى – وصارت البيعة مصافحة بالأيدي"[٢٨]، أما صفة البيعة وصيغتها عند الماوردي أن يقال:" بايعناك بيعة رضا على اقامة العدل، والاتصاف بفروض الامامه"[٢٩] وعلى نفس النهج عند أبي يعلى الفراء أن يقال : "بايعناك على بيعة رضى، على اقامة العدل والانصاف، والقيام بفروض الامامة " ولايحتاج مع ذلك إلى صفقة اليد[٣٠]. وهناك أيضا من اكتفى بأن يكون الرضا بالقول ولا ضرورة للمصافحة باليد ; يقول بدر الدين ابن جماعة "من الشافعية ":" وعقد البيعة أن يقال له بايعناك راضين على اقامة العدل والقيام بفروض الامامة على كتاب الله وسنة وسوله صلى الله عليه وسلم، ولايفتقر إلى المصافحة باليد بل يكتفي بالقول "[٣١]

ويرى القاضي عبد الجبار أن الفقهاء والمتكلمين يعنيهم الرضا ولايعينهم صفق اليد :"... فإذا مارضي الناس به، وانقادوا له فحينئذ يقال مجازا أنهم بايعوه اماما لهم، ولهذا فإن الفقهاء والمتكلمين عندما يتكلمون عن البيعة فإنهم لايريدون صفق اليد، وإنما يعنون بها الرضا والانقياد واظهار ذلك."[٣٢]

فالبيعه إذن، مبدأ عام، أما الصفة، والصيغة، فليس لها قواعد ثابتة ولاطقوس أو مراسم معينة، فإذا ماتمت البيعة بصفقة اليد في أول أمر الدولة الاسلامية في المدينة

---

[٢٨] ابن خلدون – المقدمة ص ١٨١ .

[٢٩] الماوردي – الأحكام السلطانيه ص ٨ .

[٣٠] الفراء، أبي يعلي – الأحكام السلطانيه ص ٥٢ .

[٣١] ابن جماعة ، بدر الدين أبي عبدالله محمد – تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ورقة رقم (٠١) (مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق)

[٣٢] القاضي عبدالجبار – المغنى في أبواب التوحيد والعدل – الجزء المتمم العشرين – القسم الأول في الامامة ص ٢٥١.

المنورة، حيث كانت تقترب من مفهوم (دولة المدينة) غير أن ذلك أضحى مستحيلا بعد اتساع رقعة الدولة وزيادة عدد المسلمين وصعوبة الانتقال إلى مقر الخلافة،وأخذت البيعة أشكالا أخرى وفقا لكل ظرف، أما عن الصيغة فلا يشترط لها أيضا ألفاظ معينة، وانما كل لفظ يتضمن العمل بكتاب الله وسنة رسوله يجوز استعماله في بيعة الاسلام، فعندما أمر الله رسوله بمبايعة المؤمنات على أن لايشركن به شيئا، ولايسرقن ولايزنين، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولايعصين في معروف كان صلى الله عليه وسلم لمعرفته بالطبيعة البشرية، وماجبلت عليه من ضعف، يقول لهن أثناء البيعه " مااستطعتن، ماأطقتن " وفي هذا من اليسر على العباد مافيه.[٣٣]

نشأة بيعة الرسول، ومعناها

لقد كان صلى الله عليه وسلم بوصفه رسولا، رئيسا للمؤسسة الدينية في الدولة الاسلامية، وفي الوقت نفسه حاكما سياسيا للدولة، ومن هنا كانت المبادئ التي جاء بها متمثلة في الاسلام تأخذ بالدين بقدر ماتأخذ بالدنيا [٣٤].

وقد تمت له البيعه بوصفها عملية اختيار لرئيس الدولة الإسلامية – على أساس ان الاختيار قد وقع من جهتين : الله والناس، حيث اختاره الله جل شأنه نبيا ورسولا، ومكث يؤدي مهام النبي الرسول فحسب مدة ثلاثة عشر سنه، وهي مدة العهد المكي. ثم هاجر إلى المدينة وبايعه الناس هناك.. بايعوه على أنه الانسان الذي اختاره الله ليكون نبيا ورسولا، ينقذ الناس مماهم فيه من ضلال، ويهديهم إلى الصراط المستقيم، وكانت هذه البيعه من جانب أهل المدينة هي التي جعلت من النبي عليه الصلاة والسلام رئيسا للدولة إلى جانب كونه نبيا ورسولا .

---

[٣٣] القاسمي ، ظافر – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي ، الكتاب الأول : الحياه الدستوريه ، ط٣ ، بيروت ، دار النفائس، ١٩٨٠م ص ٢٤٨ – ٢٥٠ .

[٣٤] Thomas Arnold، The caliphate، Oxford University Pres، 1924،p.p 30-31

وقد كانت تلك ميزة لمحمد عليه الصلاة والسلام من بين الرسل والأنبياء، فكلهم جميعا لم تحدث لهم مثل هذه البيعة، ومن هنا وقفت وظيفتهم عند حدود النبوه والرساله[٣٥]

وكان عليه الصلاة والسلام حريصا على تأكيد هذا المعنى في الكثير من المواقف، في حال الحرب وحال السلم، وهاهو يعلن : إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر ".[ح٣]

ولعل في أقوال بعض المستشرقين مايقوم دليلا – من وجهة نظر معاصرة – (ومحايدة) – على أن تاريخ الفكر الاسلامي بداية من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قد أولى اهتماما متميزا بمسألة القيادة والقدوة بوصفها محققه لشئون الناحيتين المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، فها هو " فيتزجيرالد Dr.V.Fitzgerald يقول : " ليس الاسلام دينا فقط، ولكنه أيضا نظام سياسي"[٣٦] ويقول " نالينو: C. A. Nallino " "لقد أسس "محمد" في وقت واحد : دينا ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته "[37]، بينما يقول " شاخت " : " Dr. Schacht يعني الاسلام أكثر من كونه دينا، إذ أنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، ومجمل القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معا [٣٨] "

أما "ستروثمان " R. Strothman فيقول : " الاسلام ظاهرة دينية، سياسية، إذ أن مؤسسه كان نبيا، وكان سياسيا حكيما، أو " رجل دولة "[٣٩]

---

[٣٥] خلف الله ، محمد أحمد – القرآن والدولة ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨١م، ص١١٦.

[ح٣] صحيح مسلم ٤/٧٨ ، سنن أبي داود ٣/ ٢١٠ رواه كذلك البخاري والترمذي والنسائي

[٣٦] Dr. V. Fitzgerald : Muhmmedan law - ch.، I،P.1.

[٣٧] C.A. Nallino : Cited by Sir T.Arnold، in his book : "The Caliphate " P.198.

[٣٨] "Ency clopaedia of social sciences " Vol.VIII P.333

[٣٩] The Encyclopaedia of Islam، IV.P35o.

ويصف "ماكدونالد D.B.Macdonald " ماحدث في المدينة بقوله :" هنا – أي في المدينة – تكونت الدولة الاسلامية الأولى، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الاسلامي ".[٤٠]

وعن ذلك المجتمع، وتلك الدولة التي تكونت في المدينة يقول "جيب H.A.R.Gibb": " عندئذ صار واضحا أن الاسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وانما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم، ولة قوانينه وأنظمته الخاصة [41] لكن بقاء مجتمع مافي مستوى رفيع – إذا قيست حاله بمقاييس الاخلاق أو السياسة – إنما يرجع إلى حد بعيد – وذلك إلى جانب الأسباب الأخرى:

من استعداد المجتمع نفسه وطبيعة الظروف المحيطة به – إلى نوع القيادة الممتازة التي توجهه وتلهمه، وهي متمتعة بصفات فائقة غير شائعه الوجود : من حكمة وكياسة وسعة أفق وبعد نظر ونزاهة مقصد[٤٢] ولعل من الجدير بالذكر تلك الدراسات التي قام بها عالم الاجتماع السياسي الألماني"ماكس فيبر" Max Weber فهو يصف (النبي) " بأنه الانسان الذي يستطيع بواسطة الفضيلة والهبة الشخصية التي يمتلكها Charisma وبفضيلة المهمة المقدسة والرسالة التي يدعو إليها – أن يدعو إلى عقيده دينية أو أمر الهي "[٤٣].

وهنا قد يصح التساؤل عما إذا كان من الضروري البحث عن جذور للنظريات السياسية الغربية في تراثنا الاسلامي، مع افتراض الصعوبة في العثور على صور طبق الأصل، أم يكتفى بما نهتدي إليه من مبادئ نجتهد في تفسيرها من خلال المفاهيم

---

[٤٠] Development of Muslim Theology, jurisprudence، and Canstituitional Theory (New Yourk،1903) P.67.

[٤١] H.A.R.Gibb : Muhammedanism، 1949،p.3.

[٤٢] الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسية الاسلامية ص ٤٨

[٤٣] Reinhard Bendix، Max Weber : an intellectual portruit، New York: (Ranb.Co.،)،1962،p.89.

الحالية.. فها هو المبدأ الذي تأسست عليه كل المبادئ، والعقد الذي بنيت عليه كل العقود، وأعني به قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم للدولة الاسلامية في المدينة عندما نحاول النظر إليه من منظار ماكس فيبر للقيادة الملهمة" Charismatic leadership " فسنجد أن قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم أعلى بكثير من " القيادة الملهمة " التي لم يقصرها " فيبر" على الأنبياء وحدهم بل هي خاصية للسلوك وللشخصية تتعلق بأولئك الذين يستجيبون لها كمظهر للهبة والامتلاك بواسطة قوة الهية مقدسة "[٤٤]، الأمر الذي جعل " فيبر" يؤكد على ضرورة الاعتراف الاجتماعي بتلك الخاصة، والذي بدونه يصبح امتلاك القائد لهذه الهبة وكأنه لامعنى له[٤٥].

وعلى الرغم من أن " فيبر" وهو في سبيله إلى تأصيل فكرة" القيادة الملهمة Charismatic leadership كان يعمل على التأكيد على عنصر القداسة والأصالة، وانسحب هذا على تحليلاته المتعلقة بالكنيسة، والملكية والأسر الكبيرة الحاكمة، التي لم يجد فيها مايوافق أصالة نموذجه، واتجاهه إلى " النبوة" ونموذجها في القيادة ليتجسد نموذجه في عنصر حقيقي وأصيل يملك المقدرة على الاتصال بالله وتلقي الوحي.[٤٦]

---

[٤٤] Edward shills، "charisma، order and status،" American Sociological Review، xxx. No . 2.(April،1965) p.202.

[٤٥] Max Weber، The Theory of social and Economic Organisation trans،A-M. Hender-son. and Talcott Parsone، New York، The Macmillan Co.،1947.pp 358-359

[٤٦] Edward shills، Charisma، Order and Status، American Socialogical Review، xxx،No2، (April،1965)P.202

لكن منظار الفكر الاسلامي لايعترف بمجرد اعتقاد الناس واقتناعهم بامتلاك شخصي لهذا النموذج كما ذهب " فيبر" إذ أن النبي هو النبي وطاعته واجبه حتى لو كذبه الناس جميعا، ولا تنتهي رسالته بموته فطاعته نافذة في حياته وبعد مماته[٤٧].

أما استخدامنا لمنظار " فيبر" فيمكن اعتباره أداة مساعدة من أجل مزيد من التحليل لما ينسب للفكر الاسلامي بصفة عامة – والفكر الاسلامي السني بصفة خاصة – من ضعف الجانب السياسي فيما يتعلق بالأمور التأسيسية لمؤسسات الحكم، والتركيز فقط على وضع الصفات والمؤهلات المطلوبة في أشخاص القائمين على إدارة الحياة السياسية، إضافة إلى ان فكرة القيادة الملهمة عند " فيبر"، وان تعذر تطبيقها على قيادة النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنها قد تعبر إلى حد ما عنها، كما ان مسألة الخلافة عند " يبر" تحمل في الكثير من ملامحها خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم. فنجد أن أحد الخصائص المميزة لهذا النمط القيادي، تلك العلاقة الروحية المباشرة بين القائد وتابعيه، وهذا يؤثر على فاعلية الجماعات والتكوينات الوسيطة[٤٨]. فلامجال للقول اذن، عن ضعف الجانب السياسي في الفكر الاسلامي السني فيما يتعلق بالأمور التأسيسية لمؤسسات الحكم وذلك لأن علاقة الحاكم بالمحكومين علاقه مباشرة، فالمحكومين ينظرون إلى الحاكم من خلال علاقة حميمة بينه وبين كل واحد منهم، كما أنه هو أيضا يستقبل مباشرة مظاهر التأييد والثقة من المحكومين[٤٩].

وهذا التأييد المباشر الذي يتلقاه الحاكم من المحكومين يأتي عن طريق "البيعة" التي تصير التزاما شخصيا بالولاء[٥٠]. وبموجب عقد البيعة فإن الحاكم يصدر أوامره،

---

[٤٧] ابن تيمية – منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية – بولاق المطبعة الأميرية ، ١٣٩١م جـ١ ص ٨١.

[٤٨] Ann Ruth Willner، "The Rise and Role of charismatic leadership"،The Annals، March، 1965، Vol. 358،pp 1-19

[٤٩] Ibid،p10

[٥٠] وصفي ، مصطفى كمال – مصنفة النظم الاسلامية .القاهرة مكتبة وهبه ، ١٩٧٧ص ٣١٨.

ويعلن تصوراته بشكل مباشر، وقراءة خطب الخلفاء الراشدين والحكام في التاريخ الاسلامي في بداية توليهم السلطة تعد مصدرا هاما لدراسة هذه الناحية(٥١).

وتتلمس ذلك التحول في أول خطبة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة في قوله :" أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لايموت " ثم قرأ : " ومامحمد إلا رسول قد خلت من قبله الر سل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم "(ق٣) فخرج الناس يتلونها في سكك المدينة كأنها لم تنزل إلا ذلك اليوم(٥٢).

ومن هنا بدأ التغير في طبيعة الدولة، وبدأ التغير في عناصر المجتمع وأضحى من الواجب أن يتغير أسلوب الحكم، فإذا ماكان الأسلوب الذي كانت تحكم به "الدولة المدنية "A City State هو نفس الأسلوب الذي يراد أن تسير به "الدولة العالمية A World State، فيحصل الصدام، وتظهر العقبات، وتطل المشاكل برءوسها، وتتوالى الأزمات وهذا ماجعل الأيام الأخيرةمن خلافة "عثمان بن عفان " مكدرة أي تكدير(٥٣).

وقد أطلق " ماكس فيبر" على المرحلة التي تعقب قيادته الملهمةCharismatic " " leadershipماأسماه " بأزمة الخلافة " Crisis of Succassion وكونها أزمة، فلخصوصية العلاقة بين القائد وتابعيه، وصعوبة تكرار مثل هذه القيادة وحجبها – بوصفها نموذج مثالي للقيادة – لفرصة تكوين مؤسسات أو جماعات وسيطة لاعتمادها على العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكومين، ولأن اختيار القائد يتم من الله والناس، أما اختيار من يخلفه فيتم من الناس. وعند هذه النقطه ; اختيار الخليفة، أو من يخلف القائد، تبدأ

---

(٥١) ربيع ، حامد – سلوك المالك في تدبير الممالك ، القاهرة دار الشعب، ١٩٨٠، حـ١ ص ١٠١–١٣٢.

(ق٣) آل عمران ١٤٤.

(٥٢) ابن العربي المالكي ، أبوبكر–العواصم من القواصم ص ٦٠– ٦٢

(٥٣) الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسية الاسلامية ص ص ٤٩– ٥٠.

القضية وتفريعاتها، فها هو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قبيل وفاته لعبد الرحمن بن عوف ; أنه يأسى على أشياء كان يريد أن يسأل عنها رسول الله. ومن هذه الأشياء قوله " وأما اللاتي كنت أود أني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهن، فليتني سألته لمن هذا الأمر من بعده، فلاينازعه فيه أحد، وليتني سألته : هل للأنصار فيها من حق "[٥٤]. هذا مافكر فيه أبي بكر الصديق وهو على فراش المرض قبيل وفاته، رغم امتلاكه لصفات جعلت له أرجحيه معينة لخلافة الرسول دعمها عمر بالمبادرة إلى مبايعته، فكانت واحدة من الحلول لأزمة الخلافة، وهناك من يرى أن منظار " فيبر" قد تشابه كثيرا مع منظار الفكر الاسلامي السني والشيعي لدرجة التأثر في هذه النقطة بالذات، خاصة وأن " فيبر" كان مهتما بدراسة الأديان ومنها اهتمامه بدراسة الدين الإسلامي وله دراسات في هذا الشأن[٥٥].

إن من ينظر من منظار " فيبر" إلى نمط الحكم النبوي في خلفاء الرسول عليه الصلاة والسلام، لمحاولة الوصول إلى العوامل التي جعلت موضوع الاستخلاف أو الحكم مشكلة قائمة إلي اليوم. فسيجد كل فريق الرؤيا التي تناسبه ; فقد أصبح (أبوبكر) يمثل لدى أهل السنة قيمة متعلقة بمفهوم الخلافة وهي أن الخليفة يرث سلطان النبي الزمني دون الروحي، وأصبح (على) يمثل لدى الشيعة قيمة متعلقة بمفهوم الامامة وهي السلطة الزمنية وأن تبقى له سلطته الروحية التي يستمدها من الله بموجب النص، لامن البشر بموجب الاختيار[٥٦] فالذين اختاروا أبي بكر –("الصديق " باعتبار هذا الوصف لمحة كاريزمية) – قد اختاروه لاتصافه بصفات معينة، وقد أعقب هذا الاختيار التصديق عليه واعتماده من قبل الحماس العام المتمثل في عامة الناس. بل ان كل خليفة من الخلفاء الراشدين كان يبايع على الحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه

---

[٥٤] ابن قتيبة ،– الامامة والسياسة جـ ١ ص ١٣ . أبو محمد عبدالله بن مسلم – مطبعة النيل بالقاهرة ١٩٠٤م

[٥٥] Bry ans. Turner، Weber and Islam: a Critical study. Lodon and Boston: Routledeg and kegan Paul Ltd. 1974، p234

[٥٦] صبحي، أحمد محمود – الزيدية –الزهراء للاعلام العربي ط٢ ١٩٨٤م ص ٩٢.

وسلم، فبعد " الصديق" جاء " الفاروق"، وبعد " الفاروق " جاء "ذى النورين" ثم جاء من قال فيه الرسول – عند غد يرخم -: " من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه"[ح٤]

وقد تواتر عند أهل السنة والشيعة بأن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعلي :"أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي من بعدي"[ح]

وهكذا نجد عند الخلفاء الراشدين قسمات من قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام، ويتضح ذلك في صيغة المبايعة التى أعقبتهم والتي كانت تنص على أن المبايع يبايع على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وسنة الخلفاء الراشدين من بعده[٥٧]

لكن الفكر الشيعي قد تفر د بإضفاء هالة من القداسة على شخص (على) ودوره. وإلا فإن لكل مسلم من هذه القسمات نصيب، لأن للمسلمين جميعا في رسول الله صلى الله عليه وسلم " أسوة حسنة " أو هكذا ينبغي أن يكون.

وينفي " فلهوزن " عن الشيعة قولهم بوراثة الرياسة لأن هذا الأمر لم يكن معترفا به عند العرب، وبالأولى لم يعترف به الاسلام ولكن اختيارهم لعلي لأنه بدا لهم أفضل صحابة الرسول الأقدمين.[٥٨] والحق أن الفكر الشيعي قد مر بمراحل وتفريعات عديدة، ولا جدال في أن الفكر السني أيضا قد مر بالعديد من المراحل والتفريعات حتى وصلنا إلى يومنا هذا .

ومع ذلك فإن الشيعة يتفقون مع أهل السنة في ضرورة وجود شخص ليقوم بشئون الأمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

[ح٤] يقول الخميني في كتابه كشف الأسرار : ان الأحاديث عن غد يرخم – وعددها وفق اطلاع صاحب " غاية المرام " يبلغ تسعة وثمانين حديثا – قام أهل السنة بنقل معظمها من كتاب المسند لأحمد بن حنبل، وعن المغازلي الشافعي، وعن صحيح مسلم وصحيح الترمذي وصحيح أبي داود .(دار عمان ط أولى ١٩٨٧م ص ١٦٣) وابن عقدة والطبري والحسكاني والسمستاني والذهبي (قدم له محمد أحمد الخطيب) والحويني .

[ح] متفق عليه – المرجع السابق ص ١٦٥ – ١٦٨

[٥٧] ابن قتيبه – الامامه والسياسة جـ ١ ص ٢٦ مرجع سابق.

[٥٨] فلهوزن ، يوليوس – الخوارج والشيعة . مرجع سابق ص ١١٢.

الشورى هي طريق أهل السنة

تعني الشورى في اختيار الخليفة أو الحاكم، أخذ الرأي وهو مايعبر عنه بالبيعة المقابلة للانتخاب في أساليب العصر.. ولما كان هذا الأمر ليس من الكليات، بل هو من الأمور الفرعية فقد اجتهد العلماء والفقهاء في كل عصر في طريقته وفقا لمقتضيات الأمور. فإذا كان بعض غلاة أهل السنة قد ذهب إلى القول بالنص على أبي بكر – كما أسلفنا – مابين نص خفي، ونص جلي، فالأمر، في تقدير الباحث– لا يعدو كونه رد فعل لما ذهب إليه أهل التشيع لعلي من القول بالنص على صاحبهم، الذي هو في واقع الأمر صاحب المكانة الكبري في قلوب جميع المسلمين، وعلى وجه الخصوص السنة والشيعة. وإن كان لبعض الشيعة آراء مختلفه في بقية الخلفاء الراشدين. لكنها السياسة، ولكنه الحكم الذي أصبح المشكلة الرئيسية الكبرى التي دار عليها البحث السياسي في الاسلام خلال العصور المختلفة، فقال عنه الشهرستاني :" واعظم خلاف بين الأمة خلاف الامامة، إذ ماسل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الامامة في كل زمان".[٥٩]

ويقول أبي جعفر الكليني : " ان أثافي الاسلام ثلاثه : الصلاة، والزكاة والامامة"[٦٠] ونبدأ بتلمس أولى الخطوات التي تأسست عليها رحلة القضية حتى يومنا هذا منذ بيعة الصديق أبي بكر .

بيعة الصديق :

إذ ليس من الانصاف أن نسميها بيعة السقيفة، فما تم في السقيفة – على الرغم من وصف المستشرق "ماكدونالد" له بقوله :" انه يذكرنا إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة.[٦١] – لم يكن بيعة، ولكنه كان

---

[٥٩] الشهرستاني – الملل والنحل جـ ١ ص ٢٠ (طبعة الأزهر)

[٦٠] الكليني ، أبوجعفر – أصول الكافي ورقه ١٧٤ مخطوط بالمكتبه الظاهرية بدمشق.

[٦١] موسى ، محمد يوسف – نظام الحكم في الاسلام ، دار الكاتب العربي ١٩٦٣ الطبعة الثانية – القاهرة ص ٩٣ .

مواجهة حرة تعالج فيها مشكلة لم يكن لهم بمثلها عهد من قبل، ولنرى كيف نجحوا في علاجها. وكيف توصلوا إلى تقديم مرشح (الرئاسة) لقد حفت كتب التاريخ والسنة المعتمدة برواية ماكان في اجتماع السقيفة بشأن اختيار خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن وان كنا لانستطيع أن نطمئن كل الاطمئنان إلى كل ماروي في كتب المؤرخين، يعضد موقفنا تحفظ الفقيه السني أبي بكر العربي المالكي في كتابه "العواصم من القواصم"، بل وهجومه الشديد على معظم المؤرخين، وأيضا ماذكره شيخ المؤرخين أبي جعفر محمد بن جرير الطبري في مقدمة كتابه "تاريخ الأمم والملوك " فلا مناص من الأخذ مع مراعاة الحيطة والحذر، قدر الطاقة والامكان.

بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه بدأت عوامل الشك، والارتداد، والخشية من تحول الأمر إلى ملك عضود، تتسلل إلى نفوس كثيرة وبدرجات متفاوته.

ويفسر لنا هذا تسابق القبائل والبطون على أن يكون الأمر لها دون غيرها، فتكشف ما في الصدور وتجلت النفس العربية والطبيعة القبلية إذ ذاك : فالأنصار يخافون قريشا والمهاجرون ان استأثروا بالأمر دونهم، وهم جميعا فيما بينهم يتوجسون، وتخشى كل من الأوس والخزرج صاحبتها. ولم يكن الحال في مكة بأقل منه في المدينة، فقد دب التنافس في هذا الأمر بين بطون قريش. فلما تم الأمر لأبي بكر، وجد عليه بنو هاشم وامتنع علي عن بيعته أشهرا، وسعى أبوسفيان بن حرب في إيغار صدر (على) على(أبي بكر) ونعت عليا والعباس "الأذلين والمستضعفين".[٦٢]
ولئن كان للمهاجرين من بني هاشم وغيرهم، وللأنصار أوسهم وخزرجهم من القرابة لرسول الله أو الفضل والسبق في الاسلام، أو النصر والإيواء لدين الله والذود عنه – لئن كان لهؤلاء وأولئك سبب من هذه الأسباب يتذرعون به ويطمعون من أجله في الخلافة، فإن القبائل العربية الأخرى لم تجد لنفسها من السابقة في الاسلام ولا من القرابة للرسول ماتعتز به.[٦٣]

---

[٦٢] الطبري – تاريخ الأمم والملوك – القاهرة ١٣٣٦هـ– ٣ ص ٢٠٢.

[٦٣] حسن ، حسن ابراهيم – تاريخ الاسلام – جـ ١ – مكتبة النهضة المصرية الطبعة التاسعة ص ٣٥٢ . .

وقد رأت هذه القبائل المهاجرين والأنصار يتنازعون هذا الأمر فيما بينهم، فدب اليأس في قلوبهم، ورفض أكثرهم الخضوع لسلطان أبي بكر، وامتنعوا عن أداء الزكاة. فما الذي دار في اجتماع السقيفة، لقد كثرت الروايات حول هذا الاجتماع، لكننا عملا بنصيحة أبي بكر بن العربي سنعتمد على رواية الطبري :

اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة وقالوا : نولي هذا الأمر بعد محمد عليه السلام سعد بن عبادة، وأخرجوه إليهم وهو مريض، وأخذوا يتداولون في الأمر وفيما يقولونه للمهاجرين. وأتى عمر الخبر فأقبل إلى منزل النبي صلى الله عليه وسلم، فأرسل إلى أبي بكر - وكان في الدار هو وعلى بن أبي طالب في شغل بجهاز الرسول - ان أخرج فقد حدث أمر لابد لك من حضوره، فخرج إليه فقال له عمر : أما علمت ان الانصار قد اجتمعت في سقيفه بني ساعده يريدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالة من يقول منا أمير ومن قريش أمير ؟ فخرجا إليهم ولقيا أبا عبيدة بن الجراح في الطريق فصحبهما إلى اجتماع الانصار، واراد عمر أن يتكلم كلاما هيأه من قبل، فقال له أبوبكر : رويدا حتى أتكلم، فبدأ أبوبكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن الله بعث محمدا رسولا إلى خلقه وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحدوه.... فعظم على العرب أن يتركوا دين أبائهم، فخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والايمان به والمواساة له والصبر معه، على شدة أذى قومهم لهم وتكذيبهم اياهم، وكل الناس لهم مخالف...، فهم أول من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولاينازعهم ذلك إلا ظالم.

وأنتم يامعشر الأنصار من لاينكر فضلهم في الدين ولا سابقتهم العظيمة في الاسلام، رضيكم الله أنصارا لدينه ورسوله، وجعل اليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الآمراء وأنتم الوزراء، لاتفتاتون في مشورة ولاتقضى دونكم الأمور.

ثم قام الحباب بن المنذر فتكلم طالبا من الأنصار أن يملكوا عليهم أمرهم، فإنه لن يحترئ محترئ على خلافهم، وان الناس لن يصدروا إلا عن رأيهم، لأنهم أهل العز والثروة، وألو العدد والمنعه، وذوو البأس والنحدة ثم قال : أبى هؤلاء الا ماسمعتم، فمنا أمير ومنكم أمير. فما كان من عمر بن الخطاب إلا أن رد عليه : هيهات لايحتمع اثنان في قرن! والله لاترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لاتمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أتى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من ذا يتازع سلطان محمد وامارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متحانب لإثم، أو متورط في هلكة!

وتشتد حدة المناقشة، ويرد الحباب بن المنذر بقوله :

يامعشر الأنصار املكوا على أيديكم، ولاتسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمن. فإن أبوا عليكم، ما سألتموه، فأجلوهم عن هذه البلاد، وتولسوا عليهم هذه الأمور

فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين. أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب. فقال عمر بن الخطاب : إذا يقتلك الله فرد الحباب : بل إياك يقتل، فقال أبو عبيده : يامعشر الأنصار، انا والله لئن كنا أولى فضيله في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين، ماأردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولانبتغي به من الله عرضا، فإن الله ولي المنة علينا بذلك. ألا ان محمدا صلى الله عليه وسلم من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله لايراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولاتنازعوهم.

فقال أبوبكر : هذا عمر وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا، فقالا : لا، والله

لانتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين. فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يلي هذا الأمر عليك؟ أبسط يدك نبايعك.

فلما ذهبا إليه ليبايعاه سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه، ثم قام إليه الأوس جميعا فبايعوه، وذلك حين رأوا ماصنع بشير وماتدعو إليه قريش وماتطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة. وبهذا انكسر الأمر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج جميعا. وكان بعد ذلك أن جلس للناس فبايعوه جميعا.[٦٤] ويقول ابن هشام : وبايع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة[٦٥]. وللخوض في هذا الأمر محاذيره التي عبر عنها أبي حامد الغزالي بقوله :" النظر في الامامة ليس من المهمات. وليس أيضا من فن المعقولات...، ثم انها مثار للتعصبات. والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخايض، بل وان أصاب، فكيف اذا أخطأ..."[٦٦]

وعلى الرغم من أن السياسة قد احتلت من فكر الغزالي مكانا رفيعا جوهريا، ومارسها ممارسة عملية ونظرية، إلا أننا نفضل أن نسير على نهجه، ونحن نعالج هذا الأمر – خاصة في نشأته الأولى –، نهج الاقتصاد في الاعتقاد، ونوجز الرأي في بيعة الصديق على النحو التالي :

١- حتى انتهاء أبي بكرمن كلمته التي وجهها للأنصار في سقيفة بني ساعدة لم يكن المهاجرون قد استقروا على من يتولى هذا الأمر.. وهذا يدل على ان اهتمامهم كان بالمبدأ وليس بالأشخاص.

٢- في المقابل نجد أن الانصار قد أعدوا للأمر عدته وقدموا مرشحهم – رغم مرضه – ورغم شكهم في امكان قيامهم بهذا الأمر بقول بعضهم قبل وصول المهاجرين : منا أمير ومنهم أمير. بل ويقول الحباب في المناقشة قبل أن تحتد: فإنا والله ماننفس هذا الأمر عليكم أيها الرهط. ولكنا نخاف أن يليها – أو قال يليه – أقوام قتلنا أباءهم واخوتهم.

---

[٦٤] الطبري – تاريخ الأمم والملوك ج– ٣ ص ١٩٩ ومابعدها (انظر أيضا الامامه والسياسة لابن قتيبه ص٤–٩)

[٦٥] ابن هشام ، أبي محمد بن عبدالملك ابن هشام المعافري – السيرة النبوية – مكتبة الكليات الأزهرية – ضبط طه عبدالرؤوف – طبعة ١٩٧٤م جـ ٤ ص ٥٢٢.

[٦٦] الغزالي ، ابوحامد – الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعة القاهرة ١٣٣٠ هـ ص١٠٥.

٣- في مرض الرسول صلى الله عليه وسلم طلب العباس بن عبدالمطلب من على بن أبي طالب أن يسألاه ان كان هذا الأمر في بيت الرسول،ورفض على أن يسأل[٦٧]. وبعد وفاة الرسول يقول العباس لعلي - إن صحت رواية الماوردي - أمدد يدك أبايعك فيقول الناس : عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه، فلايختلف عليك اثنان[٦٨]. كما أتى عمر أباعبيدة بن الجراح فقال : ابسط يدك فلأبايعك فانك أمين هذه الأمه على لسان رسول الله، فقال أبوعبيدة لعمر: مارأيت لك فهه قبلها منذ أسلمت، أتبايعني وفيكم الصديق![٦٩]

٤- نلاحظ اهتمام الصحابة جميعا بنصب الامام وعقد البيعة، وهذا ماعبر عنه الغزالي بقوله :" فليلاحظ العصر الأول كيف تسارع الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نصب الامام وعقد البيعة[٧٠].

٥- حدة الحوار في اجتماع السقيفة، وقسوة العبارات المتبادلة أحيانا، وروعة العبارات البليغة أحيانا أخرى تجعلنا نقف في هذا الاجتماع على حقيقتين :- أ- التعرف على الدوافع التي تحرك المتحاورين وتوجههم. ب- حجم الحرية الذي أوصل الحوار إلى هذا المستوى الذي دفع المستشرقين إلى الإشادة به.

٦- هل يتفق ماذهب إليه " فلهوزن" من اغتصاب أبي بكر وعمر للخلافة، وانها لم تأت إليهم بفضل حق شرعي، وأنهما لم يستطيعا أن يسبغا على رياستهما، التي

---

[٦٧] اجابه على كرم الله وجهه:" إنا والله لئن سألناها رسول الله صلى عليه وسلم فمنعناها لايعطيناها الناس بعده ، واني والله لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم . رواه البخاري في كتاب المغازي من صحيحه .(ك٦٤ ب ٨٣ ج ٥ ص ١٤٠- ١٤١) ونقله ابن كثير في البداية والنهاية (٥/٢٢٧ و ١٥٢) ورواه الامام احمد في مسنده (١/٢٦٣ و ٣٢٥ الطبعة الأولى).

[٦٨] موسى ، محمد يوسف - نظام الحكم في الاسلام ص ١٢٠ (انظر :الامامة والسياسة لابن قتيبة جـ ١ ص ٤.

[٦٩] المرجع السابق ص ٩٤.

[٧٠] الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ - ١٠٦.

كانت غير شرعية في أول الأمر، ثوبا شرعيا إلا فيما بعد[٧١]. هل يتفق هذا القول مع الطريقة التي أدارا بها دفة الحكم، والتي أصبحت مثالا يجاوز أحلام المدن الفاضلة. هل كانا طلاب سلطة أوعشاق ملك ؟ لم تذكر كتب السيرة والتاريخ شيئا من ذلك.

٧- هل كانت دعوى المهاجرين في السقيفة إلى جعل الأمر في قريش صادرة عن عصبية، أم أن الألفاظ والتعبيرات التي ساقها المؤرخون والمحدثون هي التي قادت إلى هذا الاعتقاد، إذ أن العصبيه هي التي كانت وراء دعوى الأنصار، والعصبية هي التي دفعت بعض القبائل إلى الارتداد عن دين الله بسبب حرمانهم من الخلافة، والعصبية هي التي دفعت البعض إلى انتحال النبوة.

٨- رغم وصف عمر بن الخطاب لبيعة الصديق بأنها كانت فلتة وقى الله شرها[٧٢].

لأنها لم تأت عن تشاور هادئ، الا أنها أثمرت أول قواعد البيعة، فبعد اجتماع السقيفة حيث تم الترشيح أو الاختيار أو البيعة الصغرى أو البيعة الخاصة جلس الصديق للناس في المسجد وبايعوه البيعة العامة .

٩- يقول سير توماس أرنولد :" لوحظ في انتخاب أبي بكر مايلاحظ في انتخاب شيخ القبيلة العربية، لأنه انتخاب يتفق مع الروح العربية "[٧٣]، وذلك فيما يتعلق بالأسلوب الديموقراطي وأن تكون السن والفضائل أساسا لاختيار شيخ القبيلة،

---

[٧١] فلهوزن ، يوليوس – تاريخ الدولة العربية ص ٣٤ نقله من الالمانيه إلى العربيه الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة . (انظر: نظام الحكم في الاسلام لمحمد يوسف موسى ص ١٠٣.

[٧٢] حسن ، ابراهيم حسن – تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي جـ١ ط ٩ مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٩ ص ٤٤٥" أثر عن عمر بن الخطاب قوله:" أنه بلغني ان قائلا منكم يقول : لومات أمير المؤمنين بايعت فلانا ، فلا يغرن امرأ أن يقول ان بيعة أبي بكر كانت فلتة ، فقد كانت كذلك .غير أن الله وقى شرها ، وليس منكم من تتطلع إليه الأعناق مثل أبي بكر ".

[٧٣] المرجع السابق ص ٤٤٣.

لأن نظام القبائل في البادية كان يعتمد على الغزو والسلب تحت إمرة رئيس القبيلة، وكان يختلف عن نظام الحضر في اليمن أو في الحجاز، ففي الوقت الذي اندمجت فيه اليمن في وحدة سياسية كانت مدن الحجاز تستقل كل واحدة منها بنفسها، ولاتعرف لغيرها سلطانا عليها، وهذا مادعا "أرنولد" إلى القول في[٧٤] نفس الكتاب أن الخلافة لم تقم على نظام سياسي سابق، بل هي نظام مستحدث وليد الظروف والأحوال التي نشأت إثر ظهور الاسلام. وكانت عبارة أبي بكر التي أعقبت وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام :" لابد لهذا الدين من قائم يقوم به ".[٧٥] – هي التي لفتت الانتباه إلى ضرورة بقاء واستمرار النظام الذي اقامه الرسول عليه الصلاة والسلام.

١٠- وبهذا أصبحت البيعة شرطا من شروط الخلافة (الحكم) وأضحت تقليدا يحتذى حتى عندما انقلبت الخلافة ملكا عضوضا، ووضع الخليفة الأول أولى القواعد في نظام الحكم الاسلامي بقوله :" لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني".[٧٦]

وقد عالجت بيعة أبي بكر، أهم عنصرين في القضية؛ عنصر الناس (أوالشعب) ومن يقوم على مصالحهم (أوالحاكم) وذلك لمايلي: .

أ – هي بيعة أنشأتها الشورى والحرية .

ب– لم ينضم إلى من تخلف عن بيعة الصديق أحد.

جـ– بويع الصديق لصفاته الذاتيه ولمكانته من رسول الله، لا لأسرته ولالعصبية قبيلته

د– لم يطلب الصديق البيعة لنفسه، بل رشح لها عمر بن الخطاب وأبا عبيدة ابن الجراح.

---

[٧٤] المرجع السابق ص ٤٣٩ انظر : الخلافة لتوماس أرنولد.

[٧٥] الريس ، محمد ضياء الدين –النظريات السياسية الاسلامية ٩٧٩١ ط ٧ ص ٥٧١ دار التراث القاهرة .

[٧٦] هيكل ، محمد حسين – الحكومة الاسلامية ، دار المعارف ١٩٧٧ القاهرة ص٦٣ (أنظر معظم كتب التاريخ الاسلامي)

هـ – الذين بايعوا الصديق كان لهم حق محاسبته وتقويمه.

و – إنشاء مفهوم جديد لوظيفة من يقوم برعاية مصالح الناس بوصفه واحدا منهم كلف بمهمة على أن "ينوب" عنهم فيها، وهم الذين اختاروه لهذه المهمة.

ز – إنشاء فكرة أهل "الاختيار" أو "أهل الحل والعقد" الذين يتولون أمر البحث والاختيار، ويوجبون "البيعة".

بيعة الراشدين:

كانت خلافة الصديق رضي الله عنه، سنتين وثلاثة أشهر وعشر ليال[٧٧].، وفي الفترة التي بدأت باشتداد المرض على الصديق وانتهت بتولي عمر بن الخطاب الأمر، نتعرف على صورة جديدة من صور البيعة المؤسسة على الشورى وعلى اجتهاد الصديق وبعد نظره، فقد خشي إن هو قبض ولم يعهد بالخلافة إلى أحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم أن ينقسم المسلمون ويصبحوا أشد خطرا على أنفسهم من أهل الردة، ويتمكن منهم العدو. لذلك استقر رأيه علي أن يعهد بالخلافة من بعده إلى من يعتقد فيه الكفاية وحسن السياسة لكنه لم يشأ أن ينفرد برأيه، فقد نظر أول الأمر في أصحابه ليختار من بينهم رجلا يكون شديدا في غير عنف ولينا في غير ضعف فوجد أن من توفرت فيه هذه الصفة من الصحابة أحد رجلين عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب إلا أن الأول ربما يريد الأمر فيري في طريقه عقبة فيدور إليه، والثاني يرى الاستقامة لايبالي بالعقبة تقوم بين يديه. فهو بهذا إلى الشدة أميل منه إلى اللين"[٧٨]. فلما وقع اختيار أبي بكر على عمر جعل يستشير فيه كل من دخل عليه من الصحابة، فلم يجد معارضة، بل وجد ثناء على هذا الاختيار وتعضيدا . ولسنا بصدد ماقيل وماروى في كتب التاريخ عن هذا الاختيار، ويهمنا الشكل الجديد للبيعة فهي المرة الأولى التي يعين فيها الخليفة من يخلفه، بعد استشارة كبار الصحابة، والتي

---

[٧٧] الخضري، محمد – إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء:مطبعة الاستقامة بالقاهرة ط ٤ ص ٦١ .

[٧٨] حسن ، حسن ابراهيم – تاريخ الاسلام جـ ١ ط ٩ ص ٢١٣ .

كانت بمثابة ترشيح، " فلم يكن استخلاف أبي بكر لعمر سوى ترشيح، وتقديم للأمة بعد مشورة أهل الشورى"[٧٩] وعلى الرغم من أن هناك من يرى أن هذا الترشيح يعتبر بيعة صغرى من قبل أهل الحل والعقد، حتى لو تمثلوا في واحد، ويعبر عن هذا الرأي الامام الغزالي بقوله : " فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة اذا بايع كفى" فإنه مع ذلك يؤكد دور جمهور المسلمين في اختيار الخليفة. فيقول :" ولو لم يبايعه - يعنى أبا بكر - غير عمر وبقى كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لايتميز فيه غالب أو مغلوب لما انعقدت الامامة"[٨٠] وهذا يعنى - فيما يرى الغزالي - ان عدم موافقة جمهور المسلمين على اختيار الخليفة الذي يتم بواسطة أهل الحل والعقد من شأنها أن تؤدي إلى عدم نفاذ بيعتهم أو اختيارهم، فلا بد من موافقه ألناس عند الغزالي ولابد من الحصول على أكثريه أصوات المبايعين،"فإن المقصود الذي طلبنا له الامام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء"[٨١]

وعمر بن الخطاب، كان جديرا بجمع شتات الآراء في وجه تعارض الأهواء.ولما رشحه الصديق بعد استشارة الصحابة كان هذا الترشيح احتهادا عبر عنه بقوله :"... استخلفت عليهم خيرهم في نفسي"[٨٢] بل انه بعد الاستشارة، والاستخلاف، جمع الناس، وطلب ان يختاروا هم، إن شاءوا، من يلي أمرهم، بقوله : " فإن شئتم اجتمعتم فإتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وان شئتم اجتهدت لكم رأيي"[٨٣] ووافق الناس على اختيار الصديق الذي أضاف إلى "معجم" الفكر السياسي الاسلامي مصطلحا جديدا هو

---

[٧٩] ابن تيمية - منهاج السنة ج- ١ ص ٣٦٩ .

[٨٠] الغزالي ، أبي حامد - فضائح الباطنيه ص ١٧٧

[٨١] المرجع السابق نفس الصفحة .

[٨٢] الدينوري ، ابن قتيه - الامامة والسياسة جـ ١ ص ١٩ . (وذلك في معرض الرد على من أفضوا إليه خشيتهم من قسوة عمر)

[٨٣] المرجع السابق نفس الصفحة .

"الاستخلاف" أو "العهد" وهو شكل من أشكال الترشيح أو البيعة الخاصة أو البيعة الصغرى ولابد من البيعة العامة أو البيعة الكبرى بعد ذلك .

هكذا تولى الفاروق عمر إمارة المؤمنين بالشورى والاتفاق وبعد أن رضي به المسلمون جميعا وبايعوه بيعة عامة بعد وفاة "المستخلف" الذي لجأ إلى هذا الأسلوب مضطرا وعلق خلافة عمر على رضا الناس كما أنه لم يستخلف أحدا من أبنائه أو أقربائه، بل استخلف شخصا أجمع الناس على احترامه. وأكد اجتهاده في هذا الاختيار بقوله :" فإن تروه عدل فيكم، فذلك ظني به ورجائي فيه، وان بد ل وغير فالخير أردت، ولا أعلم الغيب،وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون "[٨٤] لم يتشدد الصديق في فرض رأيه على جماعة المسلمين بشأن خلافة عمر، ولم تكن أبدا تأميرا لرجل أمّره بالأمس، فهذا قول من لايعرف للرجلين قدرهما، فمن الواضح أن الصد يق لم يطلبها،وأنها هي التى طلبت الفاروق الذي قال:" لاحاجه لي بها.فقال الصديق : لكن بها إليك حاجة، والله ماحبوتك بها، ولكن حبوتها بك"[٨٥] فلم يكونا طلاب سلطة، بل كان كل همهما إقرار العدل، ورعاية أمور المسلمين، ووجه عمر جيوش المسلمين نحو النصر في جميع الجبهات فكانت هناك وقائع اليرموك والقادسية وأجنادين وفتحت بلاد الفرس والشام ومصر وغيرها وبلغت دولة الاسلام ذروة مجدها. وقد نظم عمر الإدارة والدواوين، ووضع قواعد تفريق الأموال وحاسب الولاة، وحكم بالعدل والشورى، ولم تكن لحكمه غاية غير تحقيق مصالح المسلمين واعلاء كلمة الله والعطف على الرعية، متبعا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليفته أبي بكر[٨٦]. اذن فبوسعنا القول – أن حكم الفاروق كان جديدا وفريدا فيما أضافه إلى النمط الجديد الذى أرسي قواعده في الجزيرة العربية، نبي الاسلام عليه الصلاة

---

[٨٤] المرجع السابق نفس الصفحة .

[٨٥] المرجع السابق ص ٢٠ (انظر شعر الخطيئه: لم يؤثروك بها إذ قدموك لها لكن لأنفسهم كانت بها الأثر).

[٨٦] الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسيه الاسلامية ص ١٨١'

والسلام،وخليفته أبي بكر الصديق، فتأسست بهذا دولة الخلفاء الراشدين الاسلامية، وهذا يؤكد أن بيعة الصديق وبيعة الفاروق، رغم كل الظروف التي أحاطتهما، لم يؤديا إلا إلى خير. ومن هنا فاختلاف شكل البيعة وأسلوب توليه الخلفاء الراشدين لم يؤثر على القواعد والمبادئ التي من أجلها جاءوا ومن أجلها رحلوا.

فبعد أن طعن عمر طلبوا إليه أن يعهد أو يستخلف، ويذكر الطبري رد عمر: "ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني (يريد أبا بكر) وان أترك فقد ترك من هو خير مني (يريد الرسول صلى الله عليه وسلم)، ولن يضيع الله دينه"[٨٧] ووضعنا الفاروق أمام طريقة أخرى لاختيار الخليفة، فقد اختار ستة من الصحابة هم: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، ودعاهم إليه إلا طلحة، إذ كان غائبا،وقال لهم : ".... فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليصلّ بالناس صهيب، ولايأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم، ويحضر عبدالله بن عمر مشيرا ولاشيء له في الأمر"[٨٨] وعندما نقرأ في كتب التاريخ الاسلامي يمكننا أن نتعرف على ملامح المنهج الذي وضعه الفاروق حتى لاتتفرق الكلمة، فقد روى ابن سعد أن الفاروق دعا أصحاب الشورى وقال لهم: تشاوروا في أمركم، فإن كان اثنان واثنان فارجعوا في الشورى، وإن كان أربعة واثنان فخذوا طف (جانب) الأكثر، وان اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة، فاتبعوا طف عبدالرحمن بن عوف واسمعوا وأطيعوا[٨٩]. ثم أرسل إلى أبي طلحة، قبل أن يموت بوقت قصير فقال : ياأبا طلحة كن في خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء النفر أصحاب الشورى، فلا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم، اللهم أنت خليفتي عليهم[٩٠].

---

[٨٧] الطبري – تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٣٤.

[٨٨] حسن ، حسن ابراهيم – تاريخ الاسلام جـ ١ ط ٩ ص ٤٤٤ .

[٨٩] ابن سعد – الطبقات الكبرى ج– ٣ ص ٦١.

[٩٠] المرجع السابق نفس الصفحة.

كانت تلك هي الضوابط التي وضعها الفاروق تجنبا للاختلاف والشقاق المذموم. فما الذي فعله أولئك الرهط من أهل الشورى ; نجد في كتب التاريخ أن مافعلوه لم يشر إليه عمر، ولم يجعله ضمن ضوابطه، فبينما حدد أبابكر شخص خليفته بالاسم وأتم مراسم الترشيح والبيعة الخاصة أو الصغرى متمثلة في إقرار " الاستخلاف" من الرأي العام، نجد أن عمر بن الخطاب قد أوكل الأمر لأولئك الرهط من المبشرين بالجنة ليختاروا أحدهم .

يخبرنا الامام البخاري في صحيحه أن الرهط الذين ولاهم عمر اجتمعوا فتشاوروا، فقال لهم عبدالرحمن بن عوف : لست بالذي أنافسكم في هذا الأمر، ولكنكم ان شئتم اخترت لكم منكم، فجعلوا ذلك إلى عبدالرحمن بن عوف، وحينئذ مال الناس عليه يشاورونه. وواصل هو الليل بالنهار خلال الأيام الثلاثة يشاور الناس ويشاور الرهط، فدعا إليه الزبير وسعدا، ثم دعا عليا فناجاه حتى ساعة متأخرة من الليل، ثم قام علي من عنده وهو على طمع، وقد كان عبدالرحمن يخشى من علي شيئا، ثم دعا عثمان فناجاه حتى فرق بينهما المؤذن بالصبح.

وبعد صلاة الصبح طلب حضور الناس، فلما اجتمعوا، تشهد عبدالرحمن بن عوف ثم قال : أما بعد ! ياعلى إنى قد نظرت في أمر الناس فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلا، وقال لعثمان : أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبدالرحمن، وبايعه الناس المهاجرون والأنصار، وأمراء الاجتهاد والمسلمون[٩١]

وتزداد ملامح الصورة وضوحا بما أورده الطبري من تفاصيل حول هذه المسألة، فيخبرنا أولا بأن عمر بن الخطاب قد فكر في رجلين رحلا عن الدنيا، عندما طلب منه أن يستخلف وهو جريح : " لوكان أبوعبيدة بن الجراح حيا لاستخلفته، فإن سألني ربي قلت سمعت نبيك يقول أنه أمين هذه الأمة، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة

[٩١] صحيح البخاري – جـ ٩ ص ٨٧ .

حيا لاستخلفته، فإن سألني ربي قلت سمعت نبيك يقول ان سالما شديد الحب لله".
ويخبرنا ثانيا أن الفاروق رفض رفضا قاطعا استخلاف ابنه عبدالله : " بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ".[٩٢]

أما مادار في اجتماع الخمسة الذين غاب عنهم سادسهم طلحة بن عبدالله وحضر معهم عبدالله بن عمر، فقد تنافس القوم وكثر بينهم الكلام، وحذرهم أبوطلحه أن يتجاوزوا الموعد الذي حدده عمر. لكن عبدالرحمن بن عوف أخرج الناس من هذا المأزق واقترح عليهم اقتراحا يمنع هذا التنافس فقال لهم :" أيكم يخرج نفسه منها ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟"، فلم يجبه أحد، فقال :" أنا أخلع منها نفسي"، فرضي القوم بذلك وعلى ساكت، فقال له :" ماتقول ياأبا الحسن ؟ " قال :

"أعطني موثقا لتؤثرن الحق ولاتتبع الهوى، ولاتخص ذا رحم لرحمه، ولاتألوا الأمة " فقال :" أعطوني مواثيقكم على أن تكونوا معي على من بد ل وغير، وأن ترضوا من اخترت لكم على ميثاق الله، ألا أخص ذا رحم ولا آلو المسلمين " فأخذ منهم ميثاقا وأعطاهم مثله. ويدافع الطبري بعد ذلك عن كل الخطوات التي خطاها عبدالرحمن بن عوف والتي انتهت بذلك الاجتماع الذي أعقب صلاة صبح اليوم الرابع، والذي يشبه إلى حد ما اجتماع السقيفة من حيث:

١- حدة الحوار الذي بدأه عبدالرحمن بقوله : أيها الناس، ان الناس قد أحبوا أن يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا من أميرهم.. فقال سعيد بن زيد : إنا نراك لها أهلا، فقال أشيروا على بغير هذا، فقال عمار بن ياسر : إن أردت ألا يختلف المسلمون فبايع عليا، فقال المقداد بن الأسود :" صدق عمار ; إن بايعت عليا قلنا سمعنا وأطعنا " فقام عبدالله بن أبي سرح وقال :" إن أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان " فقال عبداله بن أبي ربيعه : "صدق عبدالله إن

[٩٢] الطبري – تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٣٤

بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا "، فشتم عمار ابن أبي سرح وقال له :" متى كنت تنصح المسلمين "[٩٣]

٢ـ الانقسام إلى مهاجرين وأنصار يوم السقيفة، قابله بوادر الانقسام بين أنصار علي وأنصار عثمان ؛ فتكلم بنو هاشم وبنو أمية، فقال عمار : ان الله عز وجل أكرمنا بنبيه، وأعزنا بدينه، فأني تصرفون هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم، فقال رجل من مخزوم : لقد عدوت طورك يابن سميه، وما أنت وتأمر قريش لأنفسها. فقال سعد بن أبي وقاص :" ياعبدالرحمن إفرغ قبل أن يفتتن الناس ". فقال عبدالرحمن :" إني قد نظرت وشاورت، فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلا"، ثم دعا عليا فقال له :" عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسيرة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده " قال : أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي. ثم دعا عثمان وأعاد عليه ماقال لعلي، فقال : نعم، فبايعه. وهنا يذكر الطبري أن عليا رضي الله عنه غضب مما حصل.[٩٤]

٣ـ انتهاء المناقشات والمشاورات والمناظرات باختيار شخصي حظي بموافقه أهل الاختيار ثم بويع من قبل الأمة، هو عثمان بن عفان وان اختلف عن سابقيه في الخطبة التي بدأ بها خلافته والتي اشتملت على بعض النصائح المتعلقه بالدين ولم يوضح فيها الخط العام لسياسته كما فعل الصديق والفاروق.

٤ـ شعور على بن أبي طالب رضي الله عنه عقب البيعتين واحساسه بأنه سلب حقا هو أهل له، فقد كان على هو المقدم في بني هاشم، لسبقه في الدين واخلاصه وتضحيته في سبيل نصرة هذا الدين.

ولم ينكر أحد مكانة على بن أبي طالب ولا أهليته، حتى رغم صغر سنه، ومافعله سيفه في صفوف الكفار خلال الدعوه للاسلام، فقد أعلن عمر في خطبه له –

---

[٩٣] المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٤ – ٣٥ ، ٣٦.

[٩٤] المرجع السابق ص ٣٧ ، ٣٨ – ١٤.

معللا أحداث السقيفة – أن عليا قد تخلف عنهم هو والزبير ومن كان معهما إلى فاطمه، وان الظرف كان دقيقا يتطلب حلا حاسما عاجلا.[٩٥] أما أحداث بيعة عثمان فيميل الطبري إلى أن مشاورات عبدالرحمن بن عوف انتهت بترجيح كفة عثمان، وذلك في قول ابن عوف : ياعلي، لاتجعل على نفسك سبيلا، فإني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لايعدلون بعثمان.[٩٦] كما أن للباقلاني رأيا مشابها في هذه البيعة وملابساتها مؤكدا صحة عقد عبدالرحمن لعثمان الذي بني على التشاور والإجماع، وينفي مايروي عن قول علي لعبد الرحمن لما عقدلعثمان :" أغدر هذا ياعبدالرحمن؟ " بقوله ان هذه من الوساوس وحديث النفس لأن الثابت أن علي بايع عثمان.

ويفسر لنا الباقلاني ذلك الالتباس الذي اكتنف صيغة العقد التي ألقاها على كل من علي وعثمان، فتحفظ الأول، ووافق الثاني، وذلك بإسقاط التعلق بهذه الصيغة لأنها من أخبار الآحاد، فلا يستقيم أن صيغة تنص على تقليد الخليفتين، يكتفي إزاءها علي بن أبي طالب – بعلمه وفقهه – بالتحفظ، دون أن يعلن أن هذا حرام في الدين لايحل فعله. فلا يليق أن نطعن على الصحابة بشيء تضيفه إليهم. أما إذا كانت هذه الرواية صحيحة، فإن الباقلاني يفسرها بأن عبدالرحمن أراد بسنة الشيخين السيرة بالعدل والانصاف لا اتباعها على التقليد في الأحكام. وانه لم يكن على شك في أن عليا سيحكم بالانصاف والعدل، إن صار الأمر إليه، وإنما قال ذلك على مذهب التقرير له والتأكيد والتبرئه،ليقع الرضا من الجماعة، وتزول الفتنة، ويستميل بذلك قلوب السامعين له. فيكون عبدالرحمن مصيبا في اشتراطه وتقريره وتأكيد الأمر، ويكون علي مصيبا في الامتناع منه، ويكون عثمان مصيبا أيضا في قبول الاشتراط لما علمه من أن عبدالرحمن ماقصد إلا التأكيد والتقرير واشتراط السيرة بالعدل.

---

[٩٥] المرجع السابق جـ ٣ ص ٢٠٠.

[٩٦] المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٨.

ويدل على ذلك ويؤكده علمنا وعلم سائر الناس أن أحكام أبي بكر وعمر في كثير من الفقهيات مختلفة، كتوريث الجد والمفاضلة في العطاء من عمر، وتسوية أبي بكر بين الناس فيه، وغير ذلك، وان عثمان لايمكنه ولايجوز أن يحكم بحكميهما المختلفين، فدل ذلك على أنه انما أراد اشتراط السيرة بالعدل والانصاف[٩٧]

وهاهي تأتي لعلي بن أبي طالب في ظروف بالغة السوء وجو مشحون بالفتنة التي لابست وأعقبت مقتل عثمان، فما أكبر الفرق بين الظروف التي ولي علي فيها الخلافة، وبين الظروف التي ولي فيها كل من الثلاثة السابقين ففي أمر أبي بكر، كان بعض الاختلاف في بادئ الأمر، ثم اجتمعوا على توليته، وفي أمر عمر لم يكن ثمة خلاف، بعد استخلاف الصديق له عن مشورة ورضا من كبار المهاجرين والأنصار. ولما توفي عمر أنتخب عثمان بمقتضي قانون الشوري الذي سنه عمر، وعقب ذلك كانت البيعة العامة.

وعلى الرغم من أن العقد الذي عقد لعلي بن أبي طالب يعتبر من أصح العقود وأثبتها، لأن المعقود له أفضل من بقى. إلا أن البيعة قد تمت له في ظروف الفتنة التي أدمت تاريخ المسلمين وبثت الفرقة في صفوفهم، وجعلت لخلافه علي شكلا مغايرا لمن سبقوه.

فها هو يقول – إن صحت رواية الدينوري – عقب البيعه لإبنه الحسن :" وأيم الله يابني مازلت مبغيا علي منذ هلك جدك"[٩٨] وذلك بعد أن عاتبه الحسن لتسرعه في قبول البيعة التي امتنع عنها فريق من الصحابة.

مع أن رواية الطبري تذكر رفض على بيعة من جاءوا يدقون بابه من الثوار، ففي نقل، يقول لهم :" لاتفعلوا، فإني أكون وزيرا خير من أن أكون أميرا فقالوا : لا والله

[٩٧] موسى ، محمد يوسف – نظام الحكم في الاسلام ص ١١١ – ١١٢

[٩٨] الدينوري – الإمامة والسياسة جـ ١ ص ٤٩

مانحن بفاعلين حتى نبايعك، قال : ففي المسجد، فإن بيعتي لاتكون خفيا، ولاتكون إلا عن رضا المسلمين" .

وفي نقل آخر ساقه الطبري :" بقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام أميرها الغافقي بن حرب يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر فلا يجدونه : يأتي المصريون عليا فيختبئ منهم، فإذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقالتهم مرة بعد مرة. ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه. فأرسلوا إليه حيث هو رسلا فباعدهم وتبرأ من مقالتهم. ويطلب البصريون طلحة، فإذا لقيهم باعدهم وتبرأ من مقالتهم. فبعثوا إلى سعد بن أبي وقاص وقالوا : إنك من أهل الشورى فرأينا فيك مجتمع، فأقدم نبايعك. فبعث إليهم أني وابن عمر خرجنا منها، فلاحاجه لي فيها... ثم أنهم أتوا ابن عمر عبدالله فقالوا : أنت ابن عمر فقم بهذا الأمر فقال : ان لهذا الأمر انتقاما والله لا أتعرض له فالتمسوا غيري[99]. وفي نقل آخر للطبري عن الشعبي قال : أتى الناس عليا وهو في سوق المدينة وقالوا له : أبسط يدك نبايعك. قال: لاتعجلوا، فإن عمر كان رجلا مباركا ، وقد أوصى بها شوري، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون. فارتد الناس عن علي. ثم قال بعضهم : إن رجع إلى أمصارهم بقتل عثمان ولم يقم بعده قائم بهذا الأمر لم نأمن اختلاف الناس وفساد الأمة. فعادوا إلى علي، فأخذ الأشتر بيده، فقبضها علي، فقال : أبعد ثلاثة ؟ أما والله لئن تركتها لتعصرن عينيك عليها حينا.فبايعته العامة. وأهل الكوفة يقولون : أول من بايعه الأشتر. وروي سيف عن أبي حارثة محرز العبشمي وعن أبي عثمان يزيد بن أسيد الغساني قالا : لما كان يوم الخميس على رأس خمسة أيام من مقتل عثمان جمعوا أهل المدينه، فوجدوا سعدا والزبير خارجين ووجدوا طلحة في حائط له.. فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر : أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الامامة وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلا تنصبونه ونحن لكم تبع فقال

---

[99] الطبري – أبوجعفر بن جرير – تاريخ الطبري جـ ٥ ص ١٥٥.

ملحوظه :هذا النقل عن سيف بن عمر التميمي ، وسيف هذا متهم بالكذب كما جاء في اللسان والميزان وذكر ذلك في العواصم من القواصم ص ١٤٧. "المؤلف"

الجمهور : على بن أبي طالب نحن به راضون..... فقال علي : دعوني والتمسوا غيري...... فقالوا : ننشدك الله، ألا ترى الفتنة ؟ ألا تخاف الله ؟ فقال : ان أجبتكم ركبت بكم ماأعلم، وان تركتموني فإنما أنا كأحدكم، إلا أني اسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. ثم افترقوا على ذلك واتعدوا الغد (أي يوم الجمعه) فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد وجاء علي حتى صعد المنبر فقال :" ياأيها الناس عن ملأ واذن. ان هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا ان أمرتم. وقد افترقنا بالأمس على أمر. فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد " فقالوا "نحن على مافارقناك عليه بالأمس"[(١٠٠)]

ان من يتابع ذلك الجرح الذي فتح في مجتمع المسلمين وجسم الاسلام من نحو ألف وأربعمائه سنة، يجد أنه مازال ينزف إلى الآن، هكذا أردنا، وهكذا أراد غيرنا لنا. لقد كثرت الروايات، وكثرت أيضا التساؤلات حول مسألة الحكم في الاسلام، وأسلوب البيعة، وكانت شخصية (على بن أبي طالب) هي محور الروايات وموضع التساؤلات وجاءت بيعته لتنثر على صفحات التاريخ الاسلامي ألوانا متباينة من الخلافات، على الرغم من أن عقد تلك البيعة – كما سبق أن ذكرنا – من أصح العقود وأثبتها، لأن المعقود له أفضل من بقى، ولأن البيعة تمت له من أهل المدينة أو أكثرهم، وأهل المدينة هم الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار، والسبب أنها تمت في ظروف الفتنة، فهل كان لعلي بن أبي طالب دور في هذه الفتنة ؟ ولنكن أكثر تحديدا هلى أتهم علي في مقتل عثمان ؟ يجيب محمد بن سيرين بقوله : "ماعلمت أن عليا أتهم في دم عثمان حتى بويع ! فلما بويع اتهمه الناس وذلك أمر مركوز في الطبائع!"[(١٠١)]

ومن أجل هذا الأمر المركوز في الطبائع ضاعت الحدود بين الخلاف المحمود والخلاف المذموم وأدى هذا الضياع إلى حجب الرؤيا الصحيحة عن الكثير من

[(١٠٠)] المرجع السابق جـ ٥ ص ١٥٦

[(١٠١)] ابن العربي – العواصم من القواصم ص ١٤١ .

الفقهاء والمفكرين والمؤرخين والمحدثين، فنقرأ على سبيل المثال لابن قتيبة الدينوري في كتابه الامامة والسياسة، ماكتبه سعد بن أبي وقاص ردا على سؤال عمرو بن العاص له عمن قتل عثمان بقوله :"..... قتل بسيف سلته عائشه، وصقله طلحه وسمّه ابن أبي طالب.... "[102]

وعلى الرغم مما ذكره الطبري والدينوري والسيوطي وغيرهم عن أمور استحدثها عثمان في الدين لم يسبق بها في عهد الرسول ولا في عهد أبي بكر وعمر، فهو أول من أقطع القطائع، وأول من خفض صوته بالتكبير، وأول من أمر بالأذان يوم الجمعة، وأول من قدم الخطبة في العيد على الصلاة، وأول من فوض الناس اخراج زكاتهم، وأول من أخذ الزكاة على الخيل، وكان النبي قد أعفى من زكاة الخيل والرقيق، وأول من حمى الحمى. يقول بعض أنه حمى الحمى لإبل الصدقه ولإبله وخيله وإبل بني أمية وخيلها.. كذلك أخذ المسلمون على عثمان أنه أعاد عمه الحكم بن العاص وأهله إلى المدينة، وكان الرسول قد أخرجهم منها بسبب ايذاء الحكم للرسول. كما نقم المسلمون على عثمان أنه عزل ولاة عمر عن الأمصار وولاها ذوي قرباه ومن بينهم وبينه صلة.

وعلى الرغم من إضطرار عثمان – وهو صحابي جليل وخليفة للمسلمين – إلى تبرير سياسته أمام جمهور المسلمين، وكون تبرير بعضها كافيا لبيان صحتها. غير ان الدعاية السيئة التي قامت ضده كثيرا ماكانت تغلب على حججه وأدلته، وأيضا تبريره لبعض سياسته الآخر جاء ضعيف الحجة، لم يقتنع به شيوخ الصحابة ولم يخله من لومهم واعتراضهم عليه[103] فهل يعني هذا أن الصحابة كانوا راضين بقتل عثمان، لأنهم تركوه ولم يدافعوا عنه، وهل يمكن أن يصل الحد – وفقا للدينوري في الامامة والسياسة – إلى أن يتهم الحسن رضي الله عنه أباه كرم الله وجهه في هذا الحوار الغريب بينهما : يقول الحسن :أما والله كنت أمرتك فعصيتني، فقال له علي : وما

---

[102] الدينوري – الامامة والسياسة جـ ١ ص ٤٤ .

[103] حسن ، ابراهيم حسن – تاريخ الاسلام جـ ١ ص ٢٦٤ – ٢٦٥

أمرتني به فعصيتك فيه ؟ قال : أمرتك أن تركب رواحلك، فتحلق بمكة المشرفة، فلا تتهم به، فعصيتني، وأمرتك حين دعيت إلى البيعة أن لاتبسط يدك إلا على بيعة جماعة فعصيتني، وأمرتك حين خالف عليك طلحة والزبير أن لاتكرههما على البيعة، وتخلي بينهما وبين وجههما، وتدع الناس يتشاورون عاما كاملا، فوالله لو تشاوروا عاما مازويت عنك، ولا وجدوا منك بدا، وأنا آمرك اليوم أن تقيلهما بيعتهما، وترد إلى الناس أمرهم، فإن رفضوك رفضتهم، وان قبلوك قبلتهم، فإني والله قد رأيت الغدر في رؤسهم، وفي وجوههم النكث والكراهية. فقال له علي : لا والله يابني، ولكن أقاتل بمن أطاعني من عصاني. فقال له الحسن : وايم الله ياأبت ليظهرن عليك معاوية لأن الله تعالى قال" ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا " فقال علي : يابني، والله ماظلمناه، ولا أمرنا، ولانصرنا عليه، ولاكتبت فيه إلى أحد سوادا في بياض، وانك لتعلم أن أباك أبرأ الناس من دمه ومن أمره. فقال له الحسن : دع عنك هذا، والله إني لأظن، بل لا أشك أن مابالمدينة عاتق ولاعذراء ولاصبي إلا وعليه كفل من دمه. فقال : يابني إنك لتعلم أن أباك قد رد الناس عنه مرارا، وقد أرسلتكما جميعا بسيفيكما لتنصراه وتموتا دونه، فنهاكما عن القتال، ونهى أهل الدار أجمعين. وأيم الله لو أمرني بالقتال لقاتلت دونه، أو أموت بين يديه. قال الحسن : دع عنك هذا، حتى يحكم الله بين عباده يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون[١٠٤].

نعم، لقد ذكرت بعض كتب التاريخ موقف الحسن الرافض[١٠٥] لكن بصيغ يليق بعضها بحفيد بيت النبوة عندما يخاطب إمام المتقين - وإن شط بعضها كما شطت صيغة الدينوري - فتجد هذه الصيغة مثلا عند (ابن كثير) : يقول الحسن : ياأبت قد كنت أنهاك عن هذا، قال : يابني إني لم أر أن الأمر يبلغ هذا "[١٠٦]

---

[١٠٤] الدينوري - الامامة والسياسة جـ ١ ص ٥٠.

[١٠٥] ابن كثير جـ ٧ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ ، ابن الأثير جـ ٢ ص ١١٣-١١٤، الطبري ج- ٥ ص ١٩٦ ، ابن خلدون ص ١٥٧ .

[١٠٦] ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٣ ص ٢٤٠'

من الواضح أن الحسن كان حريصا على سلامة وكرامة والده واتفق معه في ذلك عمه عبدالله بن عباس حين قال لعلي :"أطعني وأدخل دارك، والحق بمالك بينبع، واغلق بابك عليك، فإن العرب تجول جولة وتضطرب ولاتجد غيرك، فإنك والله لإن نهضت مع هؤلاء اليوم ليحملنك الناس دم عثمان غدا"[١٠٧]

من هذا الكلام الذي قاله عبدالله بن عباس، وقت الفتنة، والكلام الذي قاله الحسن بن علي يمكن أن نستنتج أن أقرب الأقربين من سيدنا علي بن أبي طالب قد أشفقوا عليه من أن يتهم بقتل سيدنا عثمان بن عفان. فهو لم يسلم بالفعل من هذا الاتهام بدليل ماذكر عن دفعه لهذا الاتهام مثل قوله في "نهج البلاغة" :" والله دفعت عنه ". وقد نقل البلاذري في كتابه :" أنساب الاشراف" ١٠٣/٥ عن المدائني عن سلمة بن عثمان عن علي بن زيد عن الحسن قال :" دخل علي بن أبي طالب على بناته، وهن يمسحن عيونهن فقال : مالكن تبكين ؟ قلن : نبكي عثمان. فبكى وقال: ابكين."

وروى ابن السمان عن قيس بن عباد قال : سمعت عليا يوم "الجمل" يقول : "اللهم إني ابرأ إليك من دم عثمان، وقد طاش عقلي يوم قتل عثمان، وأنكرت نفسي، وجاؤوني للبيعة فقلت : ألا تستحي من الله أن أبايع قوما قتلوا رجلا قال له رسول الله: ألا استحي من رجل تستحي منه الملائكة " رواه مسلم[ح٥]. وقد جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه عبارة تصور موقف علي من مقتل عثمان أحسن تصوير قال سعيد الخزاعي :

لقيت عليا بعد الجمل، فقلت له : إني سائلك عن مسألة كانت منك ومن عثمان، فإن نجوت اليوم نجوت غدا إن شاء الله قال : سل عما بدا لك، قلت أخبرني أي منزلة وسعتك اذ قتل عثمان ولم تنصره ؟! قال : ان عثمان كان إماما وانه نهى عن

---

[١٠٧] الطبري : جـ ٥ ص ١٦٠ ، ابن الأثير جـ ٣ ص ١٠١ (الكامل) .

[ح٥] رواه مسلم في صحيحه

القتال، وقال : من سل سيفه فليس مني ! ! فلو قاتلنا دونه عصيناه. قال : فأي منزلة وسعت عثمان إذ استسلم؟ قال : المنزلة التي وسعت ابن آدم إذ قال لأخيه : (لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين)[١٠٨]

وقال سليط بن أبي سليط : نهانا عثمان عن قتالهم، فلو أذن لنا لضربناهم حتى نخرجهم عن أقطارنا.[١٠٩]

وقال عبدالله بن عامر بن ربيعة : كنت مع عثمان في الدار فقال : أعزم على كل من رأى أن لي عليه سمعا وطاعة إلا كف يده وسلاحه، فإن أفضلكم غناء من كف يده وسلاحه.[١١٠]

وقال عثمان للذين عنده في الدار من المهاجرين والأنصار، فيهم عبدالله بن عمر وعبدالله بن الزبير والحسن والحسين ومروان وأبو هريرة :" أقسم على من لي عليه حق أن يكف يده وأن ينطلق إلى منزله " وقال لرقيقه : "من أغمد سيفه فهو حر"[١١١] فلا على ولا أحدمن الصحابة متهم بقتل عثمان الذي افتدي دماءأمته بدمه مختارا ، فأوجد موقفا اختلفت فيه الآراء مابين مستسلم أو مستنصر، وقد أجازت بعضها الاستسلام إقتداء بفعل عثمان وبتوصية الرسول عليه الصلاة والسلام – في أحوال الفتنة – بقوله:" ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي. ومن يشرف له تستشرفه. ومن وجد ملجأ أو معاذا فليعذبه"[ح٦] أما عن التساؤل عما إذا كان لعلي بن أبي طالب دور في تلك الفتنة فيدحضه ذلك الحوار

---

[١٠٨] ابن العربي – العواصم من القواصم ص ١٤٠ – ١٤١ حاشية .

[١٠٩] الحافظ بن عبدالبر – الاستيعاب (جـ ٢ ص ١١٨– ١١٩ هامش الاصابة) من حديث ابن سيرين عن سليط . وأورده الحافظ ابن حجر مختصرا في الاصابة (جـ ٢ ص ٧٢).

[١١٠] الطبري جـ ٥ ص ١٢٧.

[١١١] الحافظ بن كثير – البداية والنهاية جـ ٧ ص ١٨١ .

[ح٦] رواه الامام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة في كتاب المناقب وفي كتاب الفتن .

الذي دار بين علي والثوار - وهو مجمع عليه في كل الروايات - الذين عادوا إلى المدينة بعد أن اكتشفوا كتابا بلسان عثمان وعليه خاتمه إلى عامل مصر أن يصلبهم ويقطع أيديهم وأرجلهم. فأتوا عليا فقالوا له : ألم تر إلى عدو الله كتب فينا بكذا ؟ وقد أحل الله دمه. فنهرهم علي وقال لهم : إن عثمان ماكان عدو الله، وما بقي على الأرض اليوم من هو أتقى من عثمان. فأخبروه بقصه غلام عثمان، وقدموا له كتاب عثمان إلى عامله في مصر. وقالوا له: فقم معنا إليه. قال : والله لا أقوم معكم. قالوا له: فلم كتبت إلينا ؟ قال : والله ماكتبت إليكم. فنظر بعضهم إلى بعض!![112]

وعندما كان وفد مصر يكلم عليا، أقبل وفد الكوفة ووفد البصرة... وجاءت الأعراب من البوادي. رجعوا جميعا إلى المدينة كأنما كانوا على ميعاد. فقال لهم علي:"كيف علمتم يا أهل الكوفة وياأهل البصرة بما لقي أهل مصر وقد سرتم مراحل ثم طويتم نحونا ؟ هذا والله أمر أبرم بالمدينة " فقالوا : ضع الأمر كيف شئت، لاحاجه لنا في هذا الرجل، فليعتزلنا"[113]

لقد كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين، ولم يكن لعثمان أو لضعفه دخل في كل ماحدث.... كانت الحوادث تتلاحق والحياة الاسلامية تتضخم، وأمم شتى تدخل الاسلام وعلى الرغم من ضعف عثمان وكبر سنه وتركه الأمر لنفر من خاصة أقربائه، وعلى الرغم من احساس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من علي ليعطى للصاحب الأول ثم للصاحب الثاني فهاهو رباني الأمة وعالمها راض عن الشيخ الثالث. ولكن جمهور الناس لايرضى، وشتات من اليهود - قد آمنوا نفاقا - لايرضون. وسواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أم لم يكن، فقدكان لليهود المستسلمة دخل في الفتن.. " ولولا الاسراع بعقد البيعة لعلي لجرى على من

---

(112) الطبري جـ ٥ ص ١٠٨ .

(113) الطبري - جـ ٥ ص ١٠٥

بهـا مـن الأوبـاش مـالا يرقـع خرقـه. ولكـن عـزم عليـه المهـاجرون والأنصـــار، ورأى فرضا عليـــه، فانقـاد إليـه".[114]

ومع انه كان أفضل الصحابة في ذلك الوقت وأحقهم بالخلافـة إلا أن الظـروف كانت غير مواتية، وقد بايعه أهل المدينة، ماعدا فريق من الصحابة امتنعوا عن المبايعـة. وكان من المبايعين الثوار الذين خرجوا على عثمان واشترك بعضهـم فـي دمـه. ثـم أيـد بيعة على أهل الحجاز وأهل مصر وأهل العراق، ولكن أهل الشام بقيادة معاوية، امتنعوا عن المبايعة، مطالبين بالقصاص مـن قتلـة عثمـان. وقـد عـد علـى خـلاف معاويـة بغيـا وخروجا عن طاعته لأنه رأى أن بيعته انعقدت بمن بايع فلزمت من لم يبايع.[115]

كما انه كان يعتقد أن خلافته صحيحة وقد انعقدت ببيعة مـن فـي المدينـة فقـد رأى واجبا عليه أن يقـوم بتوحيـد الدولـة واخضـاع الخـارجين عليـه، فجـرت المواقـع المعروفة بينه وبين بعض الصحابة الذين رحلوا إلى العـراق، وبينـه وبيـن معاويـة، وبينـه وبين الخوارج أيضا.[116]

وهذا ماأشار إليه الدكتور عبدالرزاق السنهوري، باعتبار ان خلافة على بن أبـي طالب هي الخلافة الراشدة الرابعة الصحيحة* – في مقابل الخلافة الناقصـــة – فالخليفـة الراشد على لم يقبل خروج جزء من دار الاسلام عن سلطته، وبدون ذلك لايمكن تبرير الحرب التي شنها على، أولا ضد طلحة والزبير وعائشة ثم ضد الخــوارج وأخيرا ضـد معاوية[117]، لأن إعلان الحرب على جماعة من المسلمين لايبررها إلا المبـدأ الشـرعي بأن سلطة حكومة الخليفة الصحيح يجـب أن تشـمل جميـع الأقـاليم التـي تضمهـا دار

---

[114] أبوبكر بن العربي – العواصم من القواصم ص ١٤٧.

[115] الخضري ، محمد – اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ص ٢١٢ – ٢١٣

[116] الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسية الاسلامية ص ١٨٣ .

* (الخلافة الصحيحه تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد بيعة صحيح أما الخلافة الناقصة فتقوم على أسس غير صحيحة وعقد بيعة فاسد لوقوع الاكراه).

[117] السنهوري ، عبدالرزاق – فقه الخلافة وتطورها ص ١٢٨.

الاسلام، وان أي أمير مسلم لايخضع للولاية العامة لحكومة الخليفة يعتبر ثائرا يجب إعلان الحرب عليه. وعلى المسلمين الذين يكونون في صف الخليفه الراشد واجب أن يقاتلوا معه، أما الذين يخضعون لحكم المعارضين له فعليهم واجب التخلي عن الثائر والانضمام إلى الخليفة الصحيح[118] ويرى أهل السنة أن خلافة علي بن أبي طالب صحيحه، لأن البيعة تمت له من أهل المدينة أو أكثرهم، وأهل المدينة هم الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم سائر الأمصار، ولأن عليا كرم الله وجهه كان أفضل الصحابة إذ ذاك وأكملهم شروطا ومن المهاجرين الأولين الذين أظهر الله الاسلام على أيديهم، ولقرابته من الرسول عليه الصلاة والسلام، وبناء على ذلك فهم يعتبرونه الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين. وجمهور المعتزلة يتفقون أيضا مع أهل السنة في ذلك، ماعدا اثنين منهم خالفا في الرأي، وهما أبو بكر الأصم وهشام بن عمر الفوطي لأنهما يريان أن الخلافة لاتنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها. وقد نقل عن هشام الفوطي قوله :" ان الامامة لاتنعقد في أوقات الفتنة والخلاف وذلك لعدم تحقق بيعة الأمة بأمرها "[119]

وعلي لم تجمع عليه الأمة كما أجمعت على الخلفاء الثلاثة قبله. بل ذهب الأصم والهشامية إلى اعتبار معاوية الخليفة أو الامام الرابع حيث اجتمعت عليه الأمة في نظرهما – عام الجماعة – مع انه من الصعب القول بأن الأمة جميعها كانت راضية باقتناع عن خلافة معاوية، وانما كانت المسألة تسليما بالأمر الواقع، ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختيار.[120]

ويعترف الخوارج أيضا بصحة خلافة علي، وانعقاد بيعته، وكانوا موالين له وعملوا تحت لوائه، ولكنهم خرجوا عليه بعد التحكيم لرفضه تحقيق رغبتهم في مواصلة القتال على الرغم من أنهم هم الذين طلبوا منه قبول التحكيم.

---

[118] الماوردي ، الأحكام السلطانية ص ٤٧ – ٥٠.

[119] الشهرستاني ، الملل والنحل طبعة مصر – الأزهر جـ ١ ص ١٠٩ .

[120] الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسية الاسلامية ص ١٨٤

أما الشيعة، فهم بطبيعة الحال، يؤكدون صحة خلافة علي ويعلنون أنه الامام الحق، بل يعتقدون أنه صاحب الحق الوحيد في الخلافة منذ وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، إذ هم يرون ان الأمة ليس لها اختيار الامام، لأن هناك نص من الرسول على الوصاية لعلي بالخلافة – فيما يقول الامامية، أو ان النبي عينه بالوصف وهو مذهب الزيدية، الذين يتفقون مع الأمة في الاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر[١٢١] ولكن يبقى السؤال : لماذا اختلف عليه المسلمون حينما تولى ؟ سنكتفي هنا بذكر بعض فقرات من خطابه الذي أعقب البيعة يقول كرم الله وجهه : "... ان على الامام الاستقامة، وعلى الرعية التسليم. ليس أمري وأمركم واحدا، وإني أريدكم لله وأنتم تريدونني لأنفسكم" !

ثم قال :" ألا وان كل ماأقطعه عثمان من مال الله مردود إلى بيت مال المسلمين، فإن الحق قديم لايبطله شيء، ولو وجدته تفرق في البلدان لرددته ! فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيق."[١٢٢] وقد يكون هذا أحد أهم الأسباب لخروج من خرج على علي ولنكوث من نكث على بيعته وان توارى ذلك وراء دعوى مفتعله اسمها دم عثمان.[١٢٣]

وهاهو الخليفة الراشد يأمر بحشد الناس في مسجد الرسول عندما شعر باتجاه بعض الصحابة وغيرهم إلى نقض البيعة أو نكثها فيؤكد بذلك القيمة العظيمة لعقد البيعة بقوله :" أيها الناس انكم بايعتموني على مابويع عليه من كان قبلي، وإنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا، فإن بايعوا فلاخيار لهم، وان على الامام الاستقامة وعلى الرعية التسليم، وهذه بيعة عامة من رغب عنها رغب عن دين الاسلام !! "[١٢٤]

---

[١٢١] المرجع السابق ص ١٨٤- ١٨٥ .

[١٢٢] ابن أبي الحديد- شرح منهج البلاغة مجلد ١ جزء ١ ص ٩٨ مجلد ٢ جزء ٧ ص ١٧٣ .

[١٢٣] صبحي ، أحمد محمود – الزيدية ص ٤٤.

[١٢٤] الشرقاوي ، عبدالرحمن – على إمام المتقين جـ ١ ص ٢٣٥ انظر أيضا ابن أبي الحديد – شرح نهج البلاغة . مرجع سابق

هذا إذن رجل يثق في استقامته وعدله وفي صحة خلافته المؤسسة على انتخاب حقيقي وعقد صحيح.. ويعاني ويجاهد ويكابد من أجل إرساء قواعد الخلافة الصحيحة ويقتل مهموما بهذه المسألة؛ فينتهي بموته عصر الخلافة الصحيحة الشرعية أو الكاملة وهي الخلافة التي ينطبق فيها الواقع على المثال.

مابعد الراشدين:

أما مابعد الراشدين، فقد اختلف الأمر، لأن بيعة معاوية كانت من قبل أهل الشام، ثم بويع من سائر الناس بعد عام الجماعة، بيعة كانت في حقيقتها اعترافا بالواقع وحرصا على حفظ وحدة الأمة، الأمر الذي دعا أهل السنة للاعتراف بتلك الخلافة على الرغم من وقوعها تحت ضغط القوة والاضطرار بدلا من الشورى والاختيار. ومثل أهل السنة نجد المرجئه والمعتزلة أيضا الذين نشأوا فيما بعد، بل ان الأصم والفوطي من المعتزلة يعترفان اعترافا تاما بخلافة معاوية، ويجعلانه الامام أو الخليفة الرابع بعد الخلفاء الثلاثة. وعلى الطرف الآخر يقف الشيعة الذين لايعترفون إلا بخلافة علي وأبنائه. ولايعترفون اطلاقا بخلافة معاوية ولا من جاء بعده.

من الاستخلاف إلى التوريث:

لاحظنا أن خلافة الراشدين كانت كلها مؤسسة على المبايعة الحرة العامة، ولاحظنا أن صور الاستخلاف التي تمت من قبل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بعيدة كل البعد عن الصبغة الوراثية فلم يعين أحدهما أحد من أبنائه فيمن استخلفا، وانما كانا يعهدان إلى الأفضل والأكفأ، بل ان عمر نص على اخراج ابنه عبدالله بن عمر من الترشيح للخلافة حين عهد إلى أهل الشورى باختيار من يخلفه، وكان عبدالله أحد أهل الشورى. إذ لابد من اقرار الاستخلاف أولا من الرأي العام ثم البيعة بعد وفاة المستخلف. فالاستخلاف مجرد ترشيح شخص معين، ولايكون صحيحا إلا إذا كان صادرا ممن كانت ولايته شرعيه صحيحة. والناس أحرار بعد ذلك في إقرار هذا

الترشيح أو رفضه. وقد يرى البعض أن هذا الاستخلاف يعتبر تعيينا نهائيا – وهو أمر سنعود لمناقشته – إلا أنه من الصعب استنتاج سند شرعي لجعل الخلافة في الاسلام ملكا وراثيا.

وهذا مافعله معاوية، عندما سن سنة جديدة غيرت من طبيعة نظام الحكم في الاسلام، وذلك عندما عهد بالخلافة بعده لإبنه يزيد، فحلت الوراثة محل الشورى، وقد كان لمعاوية مبرراته وأسبابه، بل أن ابتداء ذلك الأمر وأوله كان من المغيرة بن شعبة، عندما أشار عليه بتوليه ابنه يزيد[١٢٥]. وقد فسر ابن خلدون هذا التحول بمقتضى نظريته في العصبيه التي شرحها في مقدمته، وفسر بها كثيرا من أحداث التاريخ الاسلامي بقوله :"... والذي دعا معاويه لايثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق اهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذ لايرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها.

وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع، وإن كان لايظن بمعاوية غير هذا فعدالته وصحبته مانعة من سوى ذلك وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هوادة وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق فإنهم كلهم أجل من ذلك وعدالتهم مانعه منه[١٢٦]

لقد حلل ابن خلدون الوقائع ووصل إلى أن هذا التطور في شكل البيعة جاء نتيجة لقوة "العصبية" وكان نتيجة حتمية لها" لم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبيه بطبيعتها. واستشعرته بنو أميه فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه، ولو حملهم معاويه على غير تلك الطريقة لوقع في افتراق الكلمة التي

---

[١٢٥] الريس – النظريات السياسية الاسلامية ص ١٩٠.

[١٢٦] ابن خلدون – المقدمه ص ١٢٠ – ٢١١.

كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة"[١٢٧]. وأيا كان الرأي في التفسيرات التي تناولت موقف معاوية، فقد ظل عقد البيعه محتفظا بقيمته وأهميته، فقد روي البخاري ان أهل المدينة لما خلعوا يزيد بن معاوية جمع عبدالله بن عمر حشمه وولده وقال : إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة"[ح٧]

وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني لا أعلم عذرا أعظم من أن نبايع رجلا على بيع الله ورسوله ثم ننصب له القتال. وإني لا أعلم أحدا منكم خلعه ولابالغ في هذا الأمر إلا كنت الفيصل بيني وبينه[١٢٨].

كما روي مسلم ان عبدالله بن عمر جاء إلى ابن مطيع داعية ابن الزبير ومثير هذه الثورة فقال ابن مطيع : اطرحوا لأبي عبدالرحمن وسادة فقال ابن عمر : إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" من خلع يدا من طاعة، لقى الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعه مات ميتة جاهلية "[ح٨][١٢٩]

لكن الاسلام يأبى الاكراه في الدين لقوله تعالى :" لا إكراه في الدين"[ق٤] وقوله لنبيه صلى الله عليه وسلم :" أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين "[ق٥]. فإذا كان الاكراه مستبعدا في العقيدة، فلاشك أنه مرفوض فيما هو دون ذلك كالخلافة غير أن الأحناف يرون أن من تولى الخلافة بالقهر والغلبة بلا مبايعة ولاتقليد من أهل الحل

---

[١٢٧] المرجع السابق ص ٢٠٥.

[ح٧] رواه البخاري في كتاب الفتن من صحيحه.

[١٢٨] البخاري – كتاب الفتن من صحيحه.

[ح٨] رواه مسلم.

[١٢٩] مسلم – كتاب الاماره من صحيحه.

[ق٤] سورة البقرة أيه ٢٥٦

[ق٥] سورة يونس آيه ٩٩ .

والعقد تصح إمامته.[130] فهي إذن خلافة ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات ومن المقرر شرعا احتمال العذر الأصغر لتلافي العذر الأكبر وعلى ذلك يعترف بالخلافة القائمة على القهر والغلب تجنبا لانقسام المسلمين واثارة فتنه تأتي على كل شيء. على أنه حين تتغير الظروف والأوضاع التي فرضت على المسلمين هذا الوضع الشاذ لن نجد من فقهاء المسلمين وأصحاب الرأي من يقبل بقاء الوضع أو يدعو إلى السكوت عليه.[131]

ومن هنا ففي الظروف والأحوال الطبيعية التي تكون فيها الأوضاع مستقرة والطمأنينة سائدة يستبعد انعقاد الخلافة بالغلبة، وإلا فإن يمين المكره باطل، كما قال الامام مالك.[132] ونلاحظ أن عقد البيعة ظل في جوهره ثابتا ومحترما وان اختلفت صوره وأشكاله مع المتغيرات التي أفرزتها الطبيعة البشرية، ان الدور الذي لعبته الطبيعة البشرية بدأ مع الخلافة الراشدة، فقد سأل رجل عليا كرم الله وجهه : مابال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر فقال : لأن أبابكر وعمر كانا واليين على مثلي وأنا اليوم وال على مثلك[133] هذا على الرغم من أن أبي بكر قد واجه الردة، ومات الفاروق مقتولا. إلا ان الاشارة هنا إلى الوازع الذي يضعه ابن خلدون محورا للتغير الذي حدث، " لم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبدالملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ وهكذا كان الأمر لولد عبدالملك ولمن جاء بعد

---

[130] حاشيه ابن عابدين جـ٣ ص ٣١٩ - ٣٢٠

[131] هريدي ، أحمد - نظام الحكم في الاسلام . محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم الشريعة بكلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٨م.

[132] ابن الأثير ، الكامل ج- ٥ ص ١٩٧

[133] ابن خلدون - المقدمة ص ٢١١.

الرشيد من بني العباس واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العربي والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاش أحوالهم وبقي الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركا والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء وكذلك فعل ملوك زناته بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين ومغراوة وبني يفرن أيضا مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان."[١٣٤]

وقد لخص ابن خلدون مراحل التغير على الوجه التالي:-

١) خلافة بدون ملك — عصر الراشدين.

٢) خلافة مختلطه بملك أو العكس — عصر الأمويين والعباسيين عدا الفترات الأخيرة

٣) انفراد الملك — عصر الملك المحض في دول العجم وغيرها.

وهكذا يرى ابن خلدون ان الخلافة، وإن شابها عنصر من الملك، وتحولت عن أصل الشورى إلى الوراثة فإن معانيها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت. فيقول :

"فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافه : من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق"[١٣٥]. أما الخلافات والانقسامات التي حدثت من حين لآخر، فلم تؤثر على استمرار الدولة الاسلامية بشكل أو بآخر وظلت الأحكام الاسلامية منفذة، والاسلام محتفظ بعزته وقوته. وكل دولة قامت في دار الاسلام مهما بلغت من الاستبداد، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والأمن. فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة، ويجعل الدولة المستبدة نفسها ترث شيئا من خلافة الرسول.

لقد نقب القاضي السني المالكي – ابن خلدون – في جذور أحكام السابقين، ليجد أن هناك واقع تاريخي تم حوله الاجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف. وإزاء

---

[١٣٤] المرجع السابق ص ٢٠٨.

[١٣٥] المرجع السابق ص ٢٠٨

هذا الواقع اتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثه موقفا خاصا : من موافقة إلى نقد إلى إنكار وأخذ بعين الجد كل موقف على حدة، ورجع إلى الواقع التاريخي فأظهر أن المواقف الثلاثة لاتتنافى بقدر ما تتكامل، كل موقف يعلل الآخر.

إن مايفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق. فقد يحدد ملك ما معالم الشرع لأسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والانتاج، وبالتالي ليزيد في عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده التي عبر عنها الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله:" وإنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[ح٩]. يرى الفقيه أن الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرفيا ليست خلافة بمعناها الراشدي، لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار، أي إلى غاية دنيوية، فيتفق الجميع على أن معالم الشرع كانت قائمة إبان حكم معاوية، ومع ذلك لا يسمونه خلافة. أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة الذي عبر عنه المصطفى بمكارم الأخلاق. وإذا كان الشرع عند ابن رشد أعلى من الناموس العقلي، فهو عند ابن خلدون :" ماكان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله.. لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمورآخرتهم."[١٣٦] وقد لاحظنا أن الفقيه يعايش الواقع وهو متعلق بالمثال أما المؤرخ فيعايش الواقع، فإذا كان العدل يصلح أحوال الرعية، فالمؤرخ الأديب يحث الملك على التشبث بالشريعة إذ بها يدوم ويستقر الملك. وهذا ماوصف أحيانا بالآداب السلطانية. وهنا نجد ابن خلدون يعتبر الفترة الفاصلة بين عهد معاوية وعهد هارون الرشيد قد التبس فيها الملك بالخلافة فيقول :" قد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم

[ح٩] رواه البخاري وابن سعد في الطبقات والحاكم والامام أحمد في السند وابن عساكر في تاريخ دمشق صحيح مسلم ومالك في الموطأ اخرجه ابن وهب في الجامع .

[١٣٦] ابن خلدون – المقدمة ص ١٩٠.

انقلب عصبية وسيفا".[١٣٧] وفي هذه الحالة، ليس غريبا أن تتداخل الشواهد الفقهية الشرعية مع البراهين العقلية المأخوذة عن الحكماء الأقدمين والتي كانت تنشد العدل.

فإذا كانت سياسة الملك تعني امتلاك أمور الناس، والطبيعة الحيوانية في الانسان تدفع الحاكم إلى قهر واستغلال المحكوم.فلابد من تدخل العقل ليوضح للملك أي الطرق يختار، ويوضح للرعية أيضا مايقبلونه ومايرفضونه ; فإن اختار السلطة المطلقه، فحكمه قصير وان اختار العدل، فيضمن استقرار حكمه.

ويمتزج الشرع بالعدل في الدولة السلطانية الاسلامية، إذ يصبح الشرع من لوازم السياسة ومقوماتها، ويصبح الهدف من اقامة معالم الشرع هو دوام الملك وتوسيع النفوذ. وينقل لنا ابن خلدون – في مقدمته – نصين يوضحان ماسلف ; الأول عن المسعودي، من نصيحة الموبذان، وهو الرئيس الديني عند الفرس، للملك بهرام بن بهرام :" أيها الملك ان الملك لن يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه ولاقوام للشريعة إلا بالملك.."[١٣٨]

وقد تم تعريب هذا النص في العصر العباسي، فجاء التعريب معبرا عن الواقع التاريخي إبان الامبراطورية العباسية المختلطه الأجناس حين أصبحت الشريعة الاسلامية مجرد قانون تنتظم به الأمور.

والنص الثاني جزء من رسالة طويلة وجهها الطاهر بن الحسين إلى ابنه عبدالله عندما عينه، المأمون واليا. مؤكدا على اقامة شعائر الدين من صلاة وصوم وزكاة وذلك :" دركا للدرجات العلى في المعاد مع مافي ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيبة لسلطانك والأنسة بك والثقة بعدلك ".[١٣٩]

---

[١٣٧] المرجع السابق ص٢٠٨.

[١٣٨] المرجع السابق

[١٣٩] المرجع السابق

هنا يتوقف الأمر على شخصيه الحاكم أو السلطان أوسمه ماشئت فقد يكون ورعا وقد يكون محبا للحكمة، إلا أنه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الانسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد من أفراد رعيته.

وهذا ماأكد عليه المؤرخ الأديب الذي كان في أغلب الأحوال وزيرا أو كاتبا أو مستشارا ، مجرد النصح والعقلنة دون محاولة التغيير، لأن هذا الحكم في نظره قد يكون هو الحكم الملائم لطبيعة الانسان الحيوانية.

وإذا كان الفقيه قد تصالح مع مثل هذا الحكم مشترطا إقامة معالم الشريعة ليدعو الناس إلى طاعته وينهيهم عن عصيانه، فقد ظل متعلقا بالمثال الراشدي بوصفه النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة. وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمى.

وهكذا نجد أن للواقع دائما قوة تتمثل في أن المستفيدين من استمراره يدافعون عنه، ويتسم دفاعهم في معظم الأحيان بالضراوة، لأن الأمر يتعلق بمصالحهم، وهم أنفسهم الذين ساهموا في صنع ذلك (الواقع) في المبدأ والمنتهى. ويصبح (التغيير) بلا قوة تسانده، لتشتت أنصاره، أو لصعوبة خوضهم المعركة بنفس أسلحة أنصار (الواقع)، وحتى عند حدوث المواجهة تتغلب ارادة الدفاع عن المصالح القائمة على آمال المنافع المستقبلة. وهذا ماجعل نظم الحكم التي أعقبت الخلافة تزداد تعسفا جيلا بعد جيل إلى أن وصل الأمر ببعض فلاسفة المسلمين إلى محاولة النجاة بالنفس والروح وهجر القرية الظالمة إلى عالم صنعوه بعقولهم وأفكارهم هو عالم المدن الفاضلة، الذي ينشدون فيه السعادة.

وهذا مالمسناه عند الفارابي وابن رشد وابن باجة وابن سينا وغيرهم. ولانجد فرقا يذكر بين السعادة التي ينشدها الفيلسوف الاسلامي وبين مكارم الاخلاق التي ينشدها الفقيه لكننا نجد فرقا في الموقف الذي يقفه كل منهما تجاه الحكم السلطوي القائم، فبينما يقبله الفقيه باعتباره ضرورة وقتيه، مع التطلع إلى زواله، نجد الفيلسوف

يرفضه رفضا تاما. لكن ابن خلدون يرفض هذا الرفض التام، وان وافق الفيلسوف والفقيه في الهدف المنشود، فهو لايقبل إهمال الواقع، بل يدعو إلى فحصه وتفهمه.

ومن هنا فقد يتعايش في مفكر إسلامي واحد اليوتوبي الذي يحلم، والواقعي الذي ينصح، والحكيم الذي يخطط لمدينة فاضلة. لأن الفكر السياسي الاسلامي ماهو إلا صورة معكوسة للتجارب السياسية العربية.

إذن فالتجارب السياسية التي بدأت بتجربة سقيفة بني ساعدة والتي ستظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، هي المورد الرئيسي للفكر السياسي الاسلامي. وتظل مرحلة الخلافة الراشدة هي المثال، ومادونها هي فترات يتراوح واقعها في درجات القرب والبعد عن المثال.

فإذا كان الاستخلاف وليد الخلافة الراشدة، فإن التوريث قد أفرخته نظم الحكم التي أعقبتها.

فالاستخلاف الحقيقي مشروط بتوفر شروط الأهلية في المستخلف وقت اختياره، أما في حالة التوريث فلا يشترط ذلك. فيجوز مثلا أن يكون المستخلف قاصرا مادام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة (أوالحكم) في أسرة معينة.
وعليه فإن التنوع الذي لازم كل تجربة من تلك التجارب، قد أفرز لنا جوهر نظام الحكم الاسلامي، كما دل على أن الاسلام لايلزمنا بشكل ثابت من أشكال الحكم يمتنع على التغيير أو التبديل، وإنما يلزمنا بجوهر ثابت له، ومبادئ لانحيد عنها، أما الشكل فإلى الناس يرون فيه رأيهم، ويجتهدون فيه بما يلائم عصرهم، ومقتضيات حياتهم.

ويمكن استخلاص المبادئ الدستورية الاسلامية العامة عن طريق تتبع الحياة الواقعية للدولة الاسلامية في شتى العصور، بشرط أن تكون هذه المبادئ غير متعارضة مع أحكام الشريعة، وذلك لأن الاسلام يقر كل نظام لايتعارض مع مبادئه، ويعتبره

إسلاميا خالصا، كما أن الاكتفاء بفترة من الفترات، أو عصر من العصور، سيكون فيه قصور، فلم تظهر النظم طفرة واحدة، ولم تقف عند حد، وليست لها نهاية، وعلى سبيل المثال، فقد استحدثت "الوزارة" في الدولة العباسية، ومع ذلك فإنها تعتبر من دعائم النظام الدستوري الاسلامي.[١٤٠]

ويؤكد الدكتور محمود حلمي في كتابه : نظم الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة : ضرورة الرجوع إلى عصور الحكم الاسلامي المختلفة، وإن كانت غير متفقه في جميع النواحي مع المبادئ الاسلامية الصحيحه، حتى نأخذ منها مايتفق مع المبادئ السليمة ونرفض مايتنافى معها.[١٤١]

والمتصفح لآراء الفقه الحديث بشأن وسائل إسناد الحكم في الدولة الاسلامية، يجد أن هذا الفقه يتفق مع آراء جمهور الفقهاء القدامى من أهل السنة على أن الاختيار هو وسيلة الاسناد المشروعة لتولية الحاكم في الدولة الاسلامية، ويقررون أن هذا الاختيار لايتم إلا بالبيعة.[١٤٢]

فماهي إذن، أهم المبادئ التي أفرزتها تلك التجارب السياسية، في مجال البيعة ؟

---

[١٤٠] -البدوي ، اسماعيل – اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، رسالة دكتوراه (١٩٧٥) كلية الشريعة والقانون

[١٤١] حلمي، محمود – نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، الطبعة الثانية ١٩٧٣ طبعة دار الفكر العربي ص ٥

[١٤٢] خلاف ، عبدالوهاب – السياسة الشرعية – طبعة دار الأنصار بمصر ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م ص٥٧

الفصل الثاني

أهم المباديء
التي أفرزتها التجارب السياسية
في مجال البيعة

(أهم المباديء التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعة)

١ـ أن البيعة تمر بعدة مراحل حتى تكتمل.

٢ـ أن الشورى هي أساس البيعة.

٣ـ أن الحرية هي أهم سمات شورى البيعة.

٤ـ أن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة.

٥ـ أن الاكراه على أي من طرفي عقد البيعة مرفوض.

٦ـ أن تتوفر شروط معينة في الناخبين والمرشحين على السواء.

٧ـ أن تتوفر شروط معينه لصحة عقد البيعة.

المراحل التي تمر بها البيعة:

على الرغم من اختلاف التجارب التي مرت بها فكرة البيعة، إلا أن جوهرها ظل واحدا . ويمكن تقسيم مراحل البيعة إلى ثلاث مراحل.[١٤٣]

أ – مرحلة تقديم المرشح أو المرشحين من المستوفين للشروط ويمكن تسميتها بمرحلة الترشيح أو الاختيار.

ب – مرحلة البيعة الصغرى أو الخاصة، وفيها يتم اختيار المرشح للخلافة بمعرفة أغلبية أهل الحل والعقد.

جـ ـ مرحلة البيعة الكبرى أو العامة، ويشترك فيها جميع المسلمين في كافه الأقطار الاسلامية. وهي المرحلة الأساسية لاختيار الخليفة فلا يتم تقلده إلا بها.

أ– مرحلة الاختيار والترشيح :

ولها فيما مر بنا من تجارب صورتان :

---

[١٤٣] مراحل البيعة عند الدكتور عبدالرزاق السنهوري ثلاثة : الأولى هي مرحلة الترشيح ، ويكفي أن يرشح الشخص بواسطة فرد واحد أو أكثر ، أما في المرحلة الثانية – مرحلة الانتخاب فلابد أن ينتخب بأغلبية الأصوات ، وفي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة فإن إعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة الصادرة من جميع ناخبي العاصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل اجراء التنصيب . السنهوري – الخلافة ص ٨٥ – ٨٦.

الصورة الأولى :

الاستخلاف أو العهد من الخليفة السابق فيوصي بتولية من يليه، والسابقة الأولى هي اختيار أبي بكر لعمر بن الخطاب، بعد استشارة بعض كبار الصحابة[١٤٤]. أما السابقة الثانية فهي مافعله عمر من اختيار ستة من الصحابة ليكون الخليفة واحدا من بينهم، وقد رجع عمر في ترشيحه لأولئك الستة إلى الرأي العام، كما أن عبدالرحمن بن عوف الذي أكمل المهمة قد رجع أيضا إلى الرأي العام في كل خطواته[١٤٥]

الصورة الثانية :

أن يقدم واحد أو أكثر من أهل الحل والعقد مرشحا أو مرشحين ليتم الاتفاق على ترشيح واحد منهم مثلما حدث عندما قدم عمر وأبوعبيدة بن الجراح أبا بكر للخلافة وعندما قدم عبدالرحمن بن عوف عثمان بن عفان، وكما قدم الزبير بن العوام وبعض الصحابة على بن أبي طالب.

أثار الصورة الأولى:

إن حالتي العهد لكل من عمر وعثمان رضي الله عنهما لاغرابة فيهما، لأن الشوري كانت متحققه، لكن العهد الذي يستحق التريث في إصدار الحكم عليه هو ماكان من الآباء للأبناء، فلقد احتل هذا النوع من العهود للآباء وللأبناء كثيرا من اهتمام فقهاء المسلمين ووقفوا عنده طويلا، ولأن العهد الثاني قد استمد شرعيته من العهد الأول فقد انحصر البحث في المسائل التاليه :

١ـ هل من حق (الحاكم) الخليفة أن يستخلف أو يعهد ؟

٢ـ هل هذا الاستخلاف عقد ملزم أم ترشيح ؟

٣ـ هل ولاية العهد أمر مشروع كطريق مستقل لتولية الحكم؟

٤ـ هل يمكن تولية المفضول مع وجود الأفضل؟

---

[١٤٤] الطبري جـ ٤ ص ١٥ – ٥٣. ابن سعد – الطبقات الكبرى ، المجلد الثالث ص ١٩٩ – ٢٠٠.

[١٤٥] أجمعت كتب التاريخ على ذكر السابق.

٥ـ هل يجوز العهد للأبناء أو مبدأ التوريث بصفة عامة؟
٦ـ ماهو دور أهل الحل والعقد؟

إن من يقرأ الآراء المأثورة، في كتب الفقه والتاريخ وغيرها، سيجد أنها آراء متقاربة إلى حد كبير، وكلها يكاد أصحابها يجمعون على أن الخلافة كما تنعقد بالمبايعة تنعقد أيضا بالعهد من الخليفة القائم أو استخلافه.

بل ان المذهب السائد لدى الفقهاء، مؤداه أن الاستخلاف يعطي للمستخلف الحق في الخلافة بدون حاجة إلى موافقة الناخبين، بمجرد انتهاء خلافة من عينه، وقد قادهم هذا إلى تفصيلات عن الحكم في حالة تعدد الأشخاص المستخلفين[١٤٦] كما أنهم اختلفوا في أمر هام وهو :هل ظهور الرضا من أهل الحل والعقد يعتبر شرطا في انعقاد بيعة المعهود له أم لا...؟ يقول "الماوردي" : " فإذا أراد الامام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولدا ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحدا من أهل الاختيار. ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطا في انعقاد بيعته أولا. فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم.

والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعه عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة، ولأن الامام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ"[١٤٧]

---

[١٤٦] السنهوري ، عبدالرزاق أحمد – فقه الخلافة وتطورها ، ترجمة ناديه السنهوري وتوفيق الشاوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ١٦١.

[١٤٧] الماوردي – الأحكام السلطانية – مكتبة الخانجي بالقاهرة ط ١ ١٣٢٧– ١٩٠٩ ص ٧ .

وكما يذكر الماوردي رفض بعض علماء البصرة لاعتبار العهد وحده كافيا لانعقاد الامامة، فإنه يذكر رأي أكثر الفقهاء والمتكلمين - الموافق لرأيه - في جواز إمامة المفضول وصحة بيعته..." ولايكون وجود الأفضل مانعا من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصرا عن شروط الامامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق."[148]

لكنه يعرض الآراء حول انفراد الخليفة بالعهد إلى أبيه أو ابنه دون مشاورة أهل الحل والعقد، فيذكر بأن البعض يرى ان هذا غير جائز، فالخليفة " لايجوز أن يشهد لوالد أو لولد ولايحكم لواحد منهما، للتهمة العائدة إليه بماجبل من الميل إليه " ثم يقول بأن هناك رأيا آخر يقول أصحابه بأنه " يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد، لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقا على امامته، ولاسبيلا إلى معارضته "[149]

ويأخذ ابن خلدون " موقف فريق الفقهاء الذين لم يروا بأسا من أن يعهد الامام لولده، ويقول في هذه المسألة : " ولايتهم الامام في هذا الأمر،.... خلافا لمن قال باتهامه في الولد والوالد، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لاسيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه من إيثار مصلحة أو توقع مفسدة، فتنتفي الظنة عند ذلك رأسا، كما وقع في عهد معاوية لإبنه يزيد"[150].

يتفق إذن ابن خلدون مع الماوردي في صحة الاستخلاف وانعقاد البيعة به، لكنه يزيد بجوازالعهد للابن أو الأب، ومن الطبيعي، لصاحب نظرية العصبية في الحكم أن يصل لهذه النتيجه عبر موافقته - متفقا مع الماوردي أيضا - على إمامة المفضول

---

(148) المرجع السابق ص ٥ - ٦ .

(149) المرجع السابق ص ٧ -٨ .

(150) ابن خلدون - المقدمة ص ٢١٠.

مع وجود الأفضل، فقد آثر معاويه ابنه يزيد " ممن يظن أنه أولى بها وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الاهواء"[١٥١]

غير ان القاضي أبا يعلى الفراء – أحد أعلام الحنابلة، وهو معاصر للماوردي، وله أيضا كتاب "الأحكام السلطانية" – يتفق مع أولئك العلماء من أهل البصرة، في أن العهد وحده ليس كافيا في انعقاد الامامة، لأن الامامة لا يتم انعقادها إلا بعهد المسلمين يقول : " ويجوز للامام أن يعهد إلى امام بعده، ولايحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد وذلك لأن أبابكر عهد إلى عمر رضي الله عنهما، وعمر عهد إلي ستة من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعتبرا في حال العهد شهادة أهل الحل والعقد، ولأن عهده إلى غيره ليس بعقد للامامة، بدليل أنه لو كان عقدا لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد، وهذا غير جائز"[١٥٢]

ويرى نفس الرأي فيمن يعهد إلى ولد أو والد بقوله :" ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأئمه، لأن الامامة لاتنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين"[١٥٣].

ويتساءل الامام أبي يعلي الفراء :" هل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار، كما ينص على أهل العهد؟ فقد قيل : يجوز، لأنها من حقوق خلافته. وقياس مذهبنا أنه لايجوز لوجهين. أحدهما : أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد. والثاني : أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت".[١٥٤]

---

[١٥١] ابن خلدون – المقدمة ص ٢١٠.

[١٥٢] الفراء، أبي يعلي – الأحكام السلطانية – صححه وعلق عليه المرحوم محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية . بيروت ١٩٨٣ ص ٢٥ .

[١٥٣] المرجع السابق ص ٢٥.

[١٥٤] المرجع السابق ص ٢٦.

إذن فهو يرى أن الاستخلاف ماهو إلا ترشيح، ويبدو أن هذا هو رأي ابن تيميه، فيقول في ترشيح عمر من قبل أبي بكر بعد أن رأى إجماعا من الصحابة عليه :" وكذلك عمر لماعهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر اماما".[١٥٥]، والأمر هو نفسه في خلافة عثمان إذ أن دور عمر توقف عند ترشيح الستة الذين يمثلون أكفأ الصحابة وأقدرهم المستوفين لشروط الخلافة يقول ابن تيمية :" عثمان لم يصر اماما باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له".[١٥٦]

ويذهب الشيخ عبدالوهاب خلاف نفس المذهب حيث يقول :"... فالعمدة على بيعة أهل الحل والعقد، لا على الاستخلاف والعهد. ولو ان المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيرا من عمر وبايعوه ماعارضهم معارض ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم، وكذلك لوبايع المسلمون واحدا غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم. فالعهد والاستخلاف لايعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف. والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما، كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد امامته ولها الحق في عزله إذا لم يقم بما عاهدهم عليه في بيعته."[١٥٧]

فالعهد أو الاستخلاف في رأي هؤلاء في حكم الوصية أو الترشيح. وهذا هو رأي الباحثين من العلماء المعاصرين فهم يرون أن تولية الخليفة لايمكن شرعا وقانونا أن تكون بمجرد عهد الخليفة القائم لأحدبعده بل لابد

---

[١٥٥] ابن تيميه ، أبي العباس أحمد – منهاج السنة النبويه في نقض كلام الشيعه القدرية – تحقيق محمد رشاد سالم جـ ١ مكتبة العروبة بالقاهرة طبعة ١٣٨٣م/ ١٩٦٣م ص ٣٦٨.

[١٥٦] المرجع السابق ص ٣٦٩.

[١٥٧] خلاف ،عبدالوهاب – السياسة الشرعيه أو نظام الدولة الاسلامية في الشئون الدستورية والخارجيه والمالية دار الأنصار ١٣٩٧هـ– ١٩٧٧م ص ٧٥ – ٨٥ .

من رضا الأمة بهذا العهد وبيعتها لمن صدر إليه، فلا يكون العهد إلا ترشيحا فحسب[١٥٨].

نحن إذن أمام خلاف فقهي يتعلق بتعبير الأحكام والمسائل الاجتهادية، ونجد عند المودودي توضيحا لهذه المسألة بقوله :" أما حقيقة هذه الخلافات، فهي أن ليس كل تعبير لأي حكم من أحكام الاسلام جاء به عالم من علماء المسلمين، ولاكل مسألة استخرجها امام من أئمتهم بقياسه أو اجتهاده ولاكل فتوى أصدرها مجتهد من مجتهديهم على أساس الاستحسان، هي القانون في حد ذاتها، وإنما هي بمثابة الاقتراح ; وهي لاتصير القانون إلا بأن ينعقد عليها اجماع الأمه أو يسلم بها الجمهور، أي أغلبية الأمة وجرت بها الفتوى. وكثيرا مايقول فقهاؤنا بعد بيانهم مسألة في مؤلفاتهم :" عليه الفتوى" أو "عليه الجمهور" أو "عليه الاجماع" فمعنى قولهم هذا أن ليس هذا الرأي الآن في هذه المسألة بمثابة اقتراح أو رأي فحسب، بل قد صار جزءا للقانون بناء على اجماع المسلمين. أو اتفاق جمهورهم عليه.

ثم ان هذه المسائل الاجماعيه والجمهورية أيضا على نوعين :

نوع مازال اجماع المسلمين منعقدا عليه أو قبلته أغلبيتهم في العالم الاسلامي في كل قرن من قرونهم. ونوع أنعقد عليه إجماع بلد من البلاد أو قبلته أغلبية المسلمين فيه. فالمسائل من النوع الأول ان كانت اجماعية، لاتقبل أن يعاد فيها النظر ولابد أن يأخذ بها المسلمون أجمعون على أنها جزء لقانونهم. واما ان كانت جمهورية، فيجب أن يراعى فيها رأي أغلبية المسلمين في ذلك البلد الخاص الذي يراد فيه تنفيذها ".[١٥٩]

---

[١٥٨] أنظر : نظام الحكم في الاسلام – محمد يوسف موسى ص ١١٨-١١٩ . النظريات السياسية الاسلامية– محمد ضياء الدين الريس ص ٢٣٩. نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة – محمود حلمي ص ٨١. نظرية الاسلام وهديه – أبوالأعلى المودودي ص ٢٨٠-٢٨١ فقه الخلافة وتطورها – عبدالرزاق السنهوري ص ١٦١.

[١٥٩] المودودي ، أبوالأعلى – نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور– مؤسسة الرسالة – بيروت ١٩٦٩م. ترجمة : محمد عاصم الحداد وآخرين . ص ١٨٤-١٨٥.

والحقيقة أن الفقهاء ارتضوا نظام ولاية العهد كأمر ضرورة فرضه واقعهم السياسي. وهم ان حاولوا أن يلبسوا هذا الواقع ثوبا شرعيا أو يبرروه استنادا إلى ماعمله أبوبكر وعمر، محاولة أو اجتهاد منهم لاعطائه صبغة شرعيه، لعل وعسى أن يصلح به الحال، إلا أن التباين ظل قائما أبدا بين الأصل الشرعي أو السابقة الدستورية والوضع السياسي المعاش.[160]

لذلك يكون من التسامح في التعبير، أو من عدم الدقة فيه ماذهب إليه أولئك الفقهاء من إلزام للأمة بعهد الخليفة لمن يليه، لتعارض ذلك مع مبدأ الشورى، وحتى على اعتبار ذلك العهد ترشيحا، فلايملك الخليفه هذا الترشيح إلا بشروط ثلاثة :-[161]

أ - أن يكون بتفويض صريح من الأمة أو من يمثلها (ابتداء).

ب- أن يتم بناء على تشاور من الجهات الممثلة للأمة.

جـ- أن يكون للأمة الخيار الفعلي في القبول أو الرفض.

فأصل المسألة ليس انعقاد الخلافة في ذاته، إنما الأسلوب الصحيح لانعقادها: أهو الأسلوب الذي اتبعه الخلفاء الراشدون ام الذي سار عليه معاوية ومن بعده، فإن كان الأول فهو الذي أمرنا الاسلام باتباعه في انجاز أي عمل من الأعمال، وإن كان الثاني فقد نصحنا الاسلام باحتماله والصبر عليه فحسب حتى لاتصير الأمور إلى أسوأ إذا حاولنا قلبه وتغييره، وإن من يساوي بين الأسلوبين ثم يزعم جواز كليهما في الاسلام فقد جاء ظلما عظيما.[162]

فهم عندما أجازوا نظام ولاية العهد، اشترطوا شروطا معينة، لكنهم تنازلوا عن بعضها استجابة للواقع فيما بعد، الأمر الذي أدى إلى فتح الباب للنظام الوراثي، مع

---

[160] الانصاري ، عبدالحميد اسماعيل - نظام الحكم في الاسلام - دار قطري بن الفجاءة .قطر ١٩٨٥ ص ١٥٢ - ١٥٣.

[161] المرجع السابق ص ١٤٩.

[162] المودودي - الخلافة والملك - دار القلم - الكويت ١٩٨٧م ص ١٠٠.

أنهم جميعا لا يجوزون نظـام التـوارث.[١٦٣]، ذلـك النظـام الـذي فتـح البـاب لابتـداع توارث العرش.[١٦٤] وتعطيل حق الأمة في الرقابة على حكامها، ولـم تكن هذه مسـئوليه الحكـام فقـط، بـل هـي أيضـا مسئوليه الفقهـاء الذيـن أولـوا طريقـة العهـــد أو واقعـة الاستخلاف الأولى تأويلا محرفا لارضـاء هـؤلاء الحكـام ومسـئولية المسـلمين جميعـا بسكوتهم على ذلك ورضائهم به، وتلك مسألة أخرى.

فمن الواضح أن الخلفاء الراشـدين وصحابـة رسـول اللـه عليـه الصـلاة والسـلام كانوا يـرون الخلافـة منصبـا انتخابيـا لايفصـل فيـه إلا بمشـورة المسـلمين فيمـا بينهـم ورضاهم التـام، أمـا الوراثـة، أو الوصـول إلـى الحكـم عنـوه فلـم يكـن لـــديهم أمـرا صـــوابا مستقيما.[١٦٥]

هذه هي آثار الصورة الأولى، قد يزيدها حديث الامام السني الثـائر ابـن تيميه وضوحا، بقوله :" ونظير هذا انقسام الأنبياء عليهم السلام إلى عبد رسـول ونبـي ملـك وقد خير الله سبحانه محمدا. صلى الله عليه وسلم بين أن يكون عبـدا ،ورسـولا وبيـن أن يكون نبيا ملكا، فاختار أن يكون عبدا رسولا، فـالنبي الملـك مثـل داوود وسـليمان ونحوهما عليهما الصلاة والسلام. قال الله تعـالى فـي قصـة سـليمان الـذي:" قـال رب إغفر لي وهب لي ملكا لاينبغي لأحد من بعدي انك أنت الوهـاب. فسـخرنا لـه الريـح تجرى بأمره رخاء حيث أصاب، والشـياطين كـل بنـاء وغـواص وآخريـن مقرنيـن فـي الأصفاد، هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب"[ق٦٠] أي اعط من شئت واحـرم مـن شئت، لاحساب عليك. فالنبي الملك يفعل، مافرض الله عليه، ويترك ماحرم الله عليـه، ويتصرف في الولاية والمال بما يحبه ويختار مـــن غـير إثـم عليـه، وأمـا العبـد الرسـول

---

[١٦٣] ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل مكتبة صبيح القاهرة ١٩٦٤م جـ ٥ ص ٧.

[١٦٤] العربي ، محمد عبدالله – نظام الحكم في الاسلام – دار الفكر – بيروت ص ٦٧.

[١٦٥] المودودي – الحكومة الاسلامية – المختار الاسلامي للطبع والنشر القاهرة – الطبعـة الثانيـة ١٩٨٠م ص ٢٣٥.

[ق٦٠] سورة ص آية ٣٥.

فلايعطي أحدا إلا بأمر ربه، ولايعطي من يشاء ويحرم من يشاء، بل يعطي من أمره ربه باعطائه، ويولي من أمره ربه بتوليته، فأعماله كلها عبادات لله تعالى، كما في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "إني والله لا أعطي أحد ولا أمنع أحدا ، إنما أنا قاسم، أضع حيث أمرت"[ح١٠]

والمقصود هنا أن العبد الرسول هو أفضل من النبي الملك، كما أن ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام أفضل من يوسف وداود وسليمان عليهم السلام.[١٦٦]

آثار الصورة الثانية:

إذا كانت أبرز آثار الصورة الأولى هي ولاية العهد التي أفرزت بدعة توارث العرش، فإن أبرز آثار الصورة الثانية هي مسألة النص والعصمة واعتبار الامامة من أصول الدين والغلو في ذلك. ثم نظرية الوراثة الاسلامية ونظرية التفويض الإلهي : بل يذهب بعض غلاة الشيعه إلى القول بألوهية الأئمة أو انهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية وأن الإله حل في ذاتهم البشرية ولقد حر ق على بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار من ذهب فيه إلى ذلك، وكذلك فعل جعفر الصادق رضي الله عنه بمن بلغه مثل هذا عنه لكن مسألة النص لم تكن وقفا على الشيعة[١٦٧] فبعض أهل السنة يذهبون إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافة أبي بكر واختلفوا في كونه نصا خفيا أم جليا[١٦٨] فذهب الحسن البصري، وجماعة من أهل الحديث والبكرية والبيهية من الخوارج والامام أحمد في رواية عنه إلى ان النص على أبي بكر كان خفيا وبالاشارة. وذهب جماعة من أهل الحديث وابن حزم والامام أحمد في رواية عنه ان النص على

[ح١٠] رواه البخاري في صحيحه.

[١٦٦] ابن تيميه – الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

[١٦٧] الزيديه من الشيعة تسوقها في ولد فاطمة لكن بالاختيار – وإن كان اختيارا مختلفا عن الاختيار السني – وهو أمر تختلف فيه الزيديه عن بقية الشيعة .

[١٦٨] ابن تيمية – منهاج السنة جـ ١ ص ١٣٤.

أبي بكر كان جليا،[١٦٩] وإن كان النص هنا ليس الطريق الوحيد لانعقاد الامامة بل تكملة بيعة الأمة. لقد كانت خلافة أبي بكر الصديق بكر الدهر فلم تسبقها سابقة، ووصفها الفاروق عمر بأنها كانت فلتة وقى الله شرها، وقد جاءت عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وما أصاب المسلمين من اضطراب، ذلك الاضطراب الذي دفع صحابيا مثل عمر بن الخطاب لأن يهجر بقوله :" مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم "ويحسم الصديق هذا الاضطراب بقوله – بعد أن اعتلى المنبر – " أما بعد أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لايموت " ثم قرأ "ومامحمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم"[٧ق] واجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة يتشاورون، ولايدرون مايفعلون.[١٧٠] ويبدو أن اجتماع السقيفة ذاك كان مصدر خطوره وخلافات لدى الجميع فيصفه الزعيم الشيعي(الخميني) بقوله:" إن جميع الخلافات التي نشبت بين المسلمين في مجمل الشئون والأمور مصدرها يوم السقيفه. فلو لم يكن ذلك اليوم، لما حدثت بين المسلمين هذه الخلافات بشأن القوانين السماوية ".[١٧١]

ثم جعلها عمر شورى، فأخرج عبدالرحمن بن عوف نفسه من الأمر حتى ينظر ويتحرى فيمن يقدم فقدم عثمان، بعد أن انحصرت الخلافة فيه وفي على، إذ أن الناس كانوا لا يعدلون بهما أحد غيرهما. وكاد الأمر يتم لعلي، لولا أنه لم يتمش مع عبدالرحمن بن عوف بأن يسير على ماسنه أبوبكر وعمر، وأراد أن يعمل بمبلغ علمه، فصرفت عنه الخلافة إلى عثمان، وعندها قال علي لعبد الرحمن :" لقد حبوته حبو

---

[١٦٩] المرجع السابق جـ ٢ ص ١٣٤ – ١٣٥.

[٧ق] سورة آل عمران ايه ١٤٤.

[١٧٠] ابن العربي ، أبي بكر – العواصم من القواصم ص ٦٠-٦١.

[١٧١] روح الله الخميني – كشف الأسرار – دار عمان للنشر والتوزيع . عمان ١٩٨٧م ترجمة محمد البنداري تقديم محمد الخطيب ص ١٣٠.

الدهر، ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا، فصبر جميل والله المستعان"[١٧٢]. وهنا ظهرت بوادر الانقسام بين أنصار علي وعثمان أو بالأحرى بين بني هاشم وبني أمية. وانقسم المسلمون إلي أمويين وهاشميين أوعلويين، فقد كان علي هو المقدم في بني هاشم لسبقه في الدين واخلاصه وتضحيته في سبيل نصرة هذا الدين، ولأنه زوج فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم.[١٧٣] أما العباس عم النبي فإنه لم يتطلع إلى الخلافة واكتفى بمساعدة علي.[١٧٤] لقد كان علي يظن أن الخلافة ستؤول إليه، فلما آلت إلى عثمان بايعه ولازمه. ولكن محاباة عثمان ذوي قرباه غيرت رأي علي فيه، فظن الناس ان العلاقة قد توترت بينهما[١٧٥]، ولعل الرحمة التي جبل عليها عثمان وامتلأ بها قلبه أطمعت الكثيرين فيه، وأرادوا أن يتخذو من رحمته مطية لاهوائهم. فعلى الرغم من الاجماع على بيعته وكثرة الخيرات والفتوحات في عهده، إلا انه لم يكن يرقى مقام أبي بكر أو عمر في حسن السياسة وحزم الأمور، ولم يكن يرقى مقام علي بن أبي طالب في علمه أو شجاعته وقد وصفه (سيد أمير علي) بقوله :" كان عثمان شيخا كبيرا ضعيف الارادة. فلم يستطع الاضطلاع باعباء الحكم رغم نزاهته وفضائله الكثيرة"[١٧٦] وقد اجتهد عثمان في أمور كثيرة، فأصاب واخطأ، وهاهو أشد المدافعين عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم – القاضي أبي بكر بن العربي في كتابه العواصم من القواصم – وهو يدافع عن كل ما وجه لعثمان من اتهامات في كتب

---

[١٧٢] الطبري، أبوجعفر محمد بن جرير – تاريخ الأمم والملوك . القاهرة سنة ١٣٢٦هـ جـ ٥ ص ٣٧.
ابن الأثير ، علي بن أحمد أبي الكرم – الكامل في التاريخ . بولاق سنة ١٣٧٤هـ جـ ٣ ص ٣٠-٣١.

[١٧٣] حسن ، حسن ابراهيم – تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي جـ ١ ط ٩ سنه ١٩٧٩م ص ٢٦١.

[١٧٤] مع ان بني العباس جعلوها وراثه بعد ذلك وقالوا أن العباس عم النبي أحق بها :
أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثه الاعمام

[١٧٥] الطبري – تاريخ الأمم والملوك جـ ٣ ص.

[١٧٦] أمير علي، سيد Ameer Ali. Sayed :A short History of the Saracens "London 1954
أنظر حسن ابراهيم حسن – تاريخ الاسلام جـ ١ ص٢٦٩.

التاريخ والفقه والسير يعترف بأنه أخطأ في مسألة صلاة القصر وهو مأجور على أي حال.[١٧٧] وقد أثارت سياسته استياء بعض الصحابة، وكراهة أهل المدينة وكثيرين من أهالي الأمصار الاسلامية، فقامت تلك الفتنة التي انتهت بقتله. وقد أثار قتله مسألة فقهية كبيرة: هل يجوز أن يستسلم أم كان يجب أن يدافع عن نفسه؟ وإذا استسلم وحرم على أحد أن يدافع عنه، هل يجوز لغيره أن يدافع عنه ولايلتفت إلى رضاه؟

وعلى الرغم من أن هذه المسألة وثيقة الصلة بنظريات الخلافة ونظم الحكم في الاسلام، غير أننا لسنا بصدد بحثها هنا بالتفصيل، وحسبنا أن نقف على جذورها التى أنبتت فكرا متطرفا أثار كوامن العصبية وهيأ للتشيع مناخا مناسبا. فكما أن أول الوهن كان في عهد عثمان، بخروج سادة قريش إلى الأقاليم المفتوحة، فنشأت طبقة قوامها المال ودعواها السبق إلى الاسلام وصحبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأحاط الناس بهم مفتونين بمواقفهم مع الرسول، وبما يفيض به هؤلاء الأغنياء من سادة قريش على الآتباع من هبات وأعطيات، فالتف أهل الكوفة حول الزبير وأهل البصرة بطلحة. وكان الناس يسلمون عليهما بالامرة ويرجون لكل الخلافه[١٧٨].

وقتل عثمان فانقسمت الرقعة الاسلامية قسمين، أحدهما لاخلاف فيه وهو الشام حصة معاوية، والآخر لا وفاق فيه وهو حصة على من الحجاز والعراق، وقد تدخل مصر فيها حينا وتخرج منها أكثر الأحايين وتولى معاوية بلادا لاينازعه فيها منازع ولايود أحد فيها أن تخرج من يديه وتؤول إلى غيره. وتولى على بلادا كلها نزاع من أمر الخلافة إلى أصغر الأمور. فنازعه الخلافة طلحه والزبير، وأحاط به رهط من المتزمتين المتفقهين يسألونه عن الكبيرة والصغيرة ويجتهدون اجتهادهم في كل شأن من شئون السياسة.

---

[١٧٧] ابن العربي ، أبي بكر – العواصم من القواصم ص ٩١ – ٩٣.

[١٧٨] ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٧٨. انظر أيضا – المسعودى: مروج الذهب جـ ١ ص ٣٤ (مع مراعاة الاتجاه الشيعي للسعودي ومبالغاته.

فكانت أعباء الخلافة كلها على علي، وكانت أحوال الملك كلهـا مع معاوية.
وهذه حالة لم تطرأ دفعة واحدة في أيام النزاع بين علي ومعاوية بل ظهرت بوادرها في أيام الصديق وازدادت ظهورا في أيام الفاروق، وانقضى عهدهما والمجتمع الاسلامي مجتمعان : أحدهما ماض ولما يمض بأجمعه، والآخر مقبل ولما يقبل بأجمعه، وأوشك عمر على قوته أن يحار في تدبيره، وقال الشعبي أنه قضى وأوشكت قريش أن تمله لشدته ووقوفه لها بحيث وقف حائلا بينها وبين نزعاتها ومطامحها في دنياها الجديده.[١٧٩] لقد كانت الردة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن نفرا كانت نفوسهم شديدة الحنين إلى العهد القديم، شديدة الامتناع على العهد الجديد.

فدفعت العصبية بعض القبائل إلى الارتداد عن دين الله من أجل حرمانهم من الخلافة وقد عبر عنهم الحطيئة بقوله:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيالهفتي مابال دين أبي بكر
أيورثها بكرا إذا مات بعـــده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

والعصبية أيضا هي التي دفعت البعض إلى ادعاء النبوة. وهي التي كانت دافعا لدعوة الانصار الشهيرة – يوم السقيفة – (منا أمير ومنكم أمير) ولو لم تكن دافعا لتلك الدعوة، لكانت خوفا من العصبية وويلاتها. فقد كان الأوس والخزرج يخشون بعضهما، خشية مبعثها العصبيه، وهما معا كانوا يخشون قريش، أو الجانب السلطوي في قريش، وهي أيضا خشية مبعثها العصبية. وعلى الرغم من ان الانصار قد أذعنوا في غير ملل ولاضيق صدر، وطابت نفوسهم عن الخلافة وعن المشورة في أمرها بعد أن لاحظوا أن عهد عمر كان لنفر من المهاجرين كلهم قرشي. غير ان خشيتهم كان لها مايبررها، بل كانت في محلها، فقد كانوا ناصحين للخلفاء الراشدين جميعا. ولكنهم كانوا منطقيين مع أنفسهم، كانوا يحسون أنهم مبعدون عن الأمر إبعادا ، لكن هواهم مع بني هاشم، أليست قريش قد استأثرت بالأمر لأن النبي منها؟

---

[١٧٩] العقاد ، عباس محمود – معاوية بن أبي سفيان – طبعة دار الهلال ص ٢١–٢٣

فلم لايستأثر بنو هاشم بالأمر، وهم أهل النبي ورهطه الأدنون! وعندما ظهر الميل من بني أمية إلى أن يستأثروا بالأمر وحدهم دون قريش، وحين ظهر ميل معاوية إلى أن ينقل الأمر من بعده إلى إبنه يزيد ظهر سخط الأنصار واضحا جليا، وأحسه بنو أمية وأرادو أن يتقوه باللين والعنف، واستأجروا الشعراء لهجاء الأنصار وهذا بيت الأخطل الشهير :

ذهبت قريش بالمكارم كلها   واللؤم تحت عمائم الأنصار

ولعلنا نذكر احتجاج النعمان بن بشير على هذا البيت عند معاوية.[١٨٠] وقد أسرف بنو أمية في قمع انتفاضة الأنصار وبنو هاشم لكن عنفهم مع الأنصار كان أشد، الأمر الذي اضطر كثيرا منهم إلى المهاجرة. ولم يكن الأنصار وحدهم الذين كان هواهم مع بني هاشم.

نشأة الشيعة :

حاول بعض علماء الشيعه - ماوستعهم المحاولة بل الحيلة أحيانا - أن يثبتوا أن الشيعة تكونت مع مطلع الرسالة وترعرعت في أحضانها والخطأ الأكبر في هذه المحاولة أنه لم يكن بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام شيعة وسنة وقد أعلن القرآن " ان الدين عند الله الاسلام " وفي ولاية أبي بكر لم يكن التفاف شيعة علي حوله بالمعنى المفهوم الآن، وحينما تولى الخلافة الصاحب الثاني عمر بن الخطاب لم تكن هناك شيعة أو تشيع.[١٨١]، أما في عهد عثمان بن عفان، فينسب الكثيرون ظهور التشيع إلى ذلك العهد، ويرده بعض أهل السنة إلى شخصيه يهودي أسلم ليكيد للاسلام وللمسلمين هو عبدالله بن سبأ، ويصوره القائلون بهذا الرأي محركا الأحداث التاريخية، بل والعقائدية في تلك الفترة من أواخر عهد عثمان وأثناء خلافة علي. وهذا

---

[١٨٠] المرجع السابق ص ٦٥. طه حسين - من تاريخ الأدب العربي - المجلد الأول العصر الجاهلي والعصر الاسلامي ، دار العلم للملايين .بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٥. ص ٥٦٤ - ٥٦٥ .

[١٨١] النشار ، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . الجز الثاني ط ٧ دار المعارف ص ٣٣-٣٥.

مايذكره الطبري ويذهب إليه كتاب الفرق من أهل السنة ، ربما بقصد إدانة التشيع من جهة، ومن جهة أخرى تبرير قيام حروب بين بعض كبار الصحابه وتبرئتهم من دمائها. فهل يمكن لرجل واحد أن يفعل بكبار الصحابة كل هذا ؟ وأن يحدث في الاسلام كل هذا ؟ لقد أدى التشكك في الدور الذي قام به ابن سبأ سياسيا وعقائديا إلى التشكك في وجوده أصلا، فذهب طه حسين إلى ان ابن السوداء لم يكن إلا وهما، وأن أمر السبأيه ليس إلا متكلفا منحولا قد اخترع بأخره، وقد ادخره خصوم الشيعة للشيعه ليدخلوا في أصول هذا المذهب عنصرا يهوديا إمعانا في الكيد لهم والنيل منهم.[(١٨٢)] وذهب باحثان عراقيان - على الوردي وكامل الشيبي - إلى ان ابن سبأ اسم ابتدعه الأمويون ورجوا له في دوائر أهل السنة ويعنون به عمار بن ياسر أكبر أنصار علي، وما كانوا يستطيعون أن يروجوا لسب عمار بن ياسر وذمه وقد وردت الأحاديث في مدحه وانه تقتله الفئة الباغية. كما أن عمار كان من أهل اليمن الذين ينتسبون إلى سبأ بن يشجب.[(١٨٣)]

ومع ذلك فقد ظهر ابن سبأ في كتب الشيعة - القديمة -كشخصية تاريخية حقيقية، فيذهب سعد بن عبدالله أبوخلف الأشعري القمي (المتوفي سنة ٣٠١هـ) إلى ان أول من قال بالغلو في علي هو " عبدالله بن سبأ" في كتابه (المقالات والفرق). ويذهب معاصره النوبختي (المتوفي بين عام ٣٠٠ و ٣١٠هـ) إلى نفس الرأي في كتابه (فرق الشيعة) لكن ظهور عبدالله بن سبأ في هذه الكتب لم يكن مقترنا بروح التمحيص والبحث، إنما اقتصر هذا الظهور على مقولة ان عبدالله بن سبأ كان من الغلاة، وأن الامام عليا قد تبرأ منه. ولن نقف طويلا أمام هذه القضية، لأن

---

(١٨٢) صبحي ، أحمد محمود - الزيدية ط ٢ ١٩٨٤م الزهراء للاعلام العربي ص ٢٣-٢٤ . أنظر طه حسين : على وبنوه ص ٩٨ - ١٠٠ .

(١٨٣) المرجع السابق : ص ٢٤. أنظر كامل الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ ص ٣٦-٣٧. على الوردي : وعاظ السلاطين ص ٢٧٤-٢٧٨.

مايعنينا – سواء كانت شخصية عبدالله بن سبأ حقيقية أو موضوعه[١٨٤]، أو إنها رمزت إلى شخصية عمار بن ياسر – هو أن آراء السبأيه المتغاليه وجدت ووجدت صدى لدى الطائفة التالية لها في الغلو وهي الكيسانية، كما يعنينا أن نتلمس تأثير الفكر اليهودي من جهة والفكر الغنوصي من جهة أخرى على حالة المسلمين إبان انقسامهم. وقد بدأت أول الأمر بفكرة تمجيد الأبطال وهي من الأفكار التي يسهل زرعها بين الناس، فها هو الفاروق عمر يكاد بتلقائيه أن يقع أسيرا لنفس الفكرة عندما علم بموت النبي عليه الصلاة والسلام : فأعلن أن محمدا لم يمت، وأنه رفع إلى السماء وسيعود ثانية حتى أسكته أبابكر بقوله " من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لايموت ثم قرأ " ومامحمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم " فقال عمر : والله لكأني ماقرأتها قط.[١٨٥] أما علي رضي الله عنه فقد تعرض لفكرة التمجيد هذه في حياته وبعد مماته. وهذا مادعا بعض الباحثين إلى رد نشأة التشيع إلى زمن خلافة علي.

لقد أعلن الخوارج أن (لاحكم إلا لله) فجاءت القضية الأولى في الامامة لدى الشيعه وجوب نصب الامام، لقد اتهموا عليا أنه حكم هواه في التحكيم فأعلن الشيعه عصمة الامام ووجوب موالاته، لقد كفره الخوارج فقدسه الشيعة، لقد أعلنوا أن الامامة غير مقتصرة على قريش أو على العرب فأعلن الشيعة النص على علي وعلى الامامة في ذريته، أقاموا مبدأ "الوراثه" في مقابل النظرية الجمهورية في الحكم التي أعلنها الخوارج لأول مره في تاريخ الاسلام وهذا مادعا بعض آخر من الباحثين إلى القول بأن التشيع هو رد فعل لآراء الخوارج. على أن عقائد الشيعة وان صيغت

---

[١٨٤] يذكر المؤرخ الشيعي سعد بن عبدالله أبو خلف الأشعري القمي في كتابه (المقالات والفرق) أن " عبدالله بن سبأ" اسمه عبدالله بن وهب الراسبي ويذكر المؤرخ السني الطبري في كتابه (تاريخ الأمم والملوك) أن الخوارج الذين قصدوا النهروان استخلفوا عليهم رجلا منهم هو عبدالله بن دهب الراسبي !!(المؤلف)

[١٨٥] الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ١٥.

على نحو معارض لآراء الخوارج فإن هذه العقائد لم تظهر في صياغتها المتكاملة إلا في عصر متأخر عن نشأة الخوارج.[١٨٦]

ولانجد مرجعا يغفل كارثة مقتل الحسين بن علي وتأثيرها على تغلغل الفكر الشيعي في قلوب وعقول أهله ليصبح التشيع مذهبا وعقيدة. ويتفرع من هذا المذهب الغلاة الذين سبق ذكرهم وتنطق عقيدتهم بالكفر البواح، والامامية التي تقول بالنص الجلي على امامة على بن أبي طالب، والجارودية من الزيدية التي تقول بالنص الخفي، إلى الزيدية التى لاترى الامامة ركنا من أركان الدين، ولاتدعي عصمة الامام وتؤمن بالبيعة والاختيار.[١٨٧] ومبدأ الخروج علي الحاكم الظالم.

إختيار المرشح وتقديمه:

وبعد أن يجتهد أهل السنة بأدلتهم وبراهينهم علي ابطال ما ذهب إليه الشيعة من القول بالنص، يثبت لديهم الاختيار[١٨٨]. ولما كان الاختيار هو أول خطوات عقد البيعة – كما أسلفنا – بوصفه ترشيحا يقوم به أهل الاختيار الذين ميزهم الماوردي بهذه الشروط بقوله[١٨٩] : " فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة :

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها (يقصد بالعدالة الاستقامة والأمانة والورع).

ثانياً : العلم، الذي يتوصل به إلى معرفة مستحق الامامة، على الشروط المعتبرة فيها.

ثالثاً : الرأي والحكمة، المؤديان إلى اختيار من هو للامامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوى وأعرف.

---

[١٨٦] صبحي – أحمد محمود : الزيدية ص٢٦.

[١٨٧] أنظر في ذلك : الفهرست لابن النديم ص ٢٤٩ . نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٤٧٨ . الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٠٨. الامام زيد أبوزهرة ص ١٠٥.

[١٨٨] يقول الامام الغزالي في رده على الباطنيه ملخصا هذا الرأي بقوله :"نعم لامأخذ للامامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار" – الرد على الباطنيه ص ٦٤ طبعة جولتزيهر ليدن ١٩١٦.

[١٨٩] الماوردي – الأحكام السلطانيه ص ٤.

وإذا تعينت هذه الهيئة بأفرادها أصبحت هي المسئولة عن تأدية الواجب (الترشيح)، ويقع عليها هي الإثم إذا قصرت في آدائه وهذا مايؤكده الماوردي بقوله :" وان لم يقم بها (أي الامامة) أحد. خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا اماما للأمة، والثاني أهل الامامة حتى ينتصب أحدهم للامامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الامامة حرج ولا مأثم"[١٩٠]

ويلاحظ أن ليس في هذه الشروط اشتراطات مادية : أي كأن يكون أحد أهل الاختيار مالكا لقدر معين من المال أو العقار. ولم يعترف الماوردي بمسألة تفضيل من يكونون في بلد الامام "العاصمة" على غيرهم :" وليس لمن كان في بلد الامام على غيره من أهل البلاد فضل مزية يقدم بها عليه"[١٩١]

كما يلاحظ أيضا أن هذه الهيئة تختلط - عند معظم الفقهاء - بهيئة أخرى لها نفس الأهلية هي : أهل الحل والعقد فأهل الاختيار المنوط بهم اختيار الخليفه وعرض اسمه على المسلمين لينتخبوه .ويذكرون في باب "الامامة" ليسوا هم أهل الحل والعقد الذين تتحدث عنهم كتب الأصول وإن كانت كل منها تسمى بنفس الاسم. ذلك لأنه لايشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على قدر يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء. أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فيشترط أن يكونوا من المجتهدين الذين بلغوا أعلى مستوى من العلم. ففي أبحاث الشريعة الاسلامية يوجد إذن مكانان لهيئتين، مختلفة احداهما عن الأخرى، وإن كانت كل منهما تسمى "أهل الحل والعقد" ومدلول الأولى - ويمكن أن نسميها "الهيئة السياسية" - أعم من مدلول الأخرى - ويمكن أن تسميها "الهيئة التشريعية ". والأولى يمكن أن تشمل الأخيرين - لاستيفائهم، من باب أولى الشروط الأقل - ويزيدون

---

[١٩٠] المرجع السابق .

[١٩١] المرجع السابق .

عليها.[192] ومن هنا وجب التدقيق ويتساءل القاضي أبي يعلي الفراء :" هل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار، كما ينص على أهل العهد ؟ فقد قيل : يجوز، لأنها من حقوق خلافته. وقياس مذهبنا أنه لايجوز لوجهين. أحدهما : أنها تقف على اختيار جميع أهل الحل والعقد (ولهؤلاء شروطهم التي اتفق فيها مع الماوردي). والثاني : ان امامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت (وإن ماقام به لايعدو كونه مجرد ترشيح قام به بوصفه ممثلا لأهل الاختيار وحائزا لثقه الأمة)[193]

هناك إذن هيئه سياسية مهمتها ترشيح وتقديم من يتم ترشيحهم أو ترشيحه لإتمام بقية احراءات عقد البيعة يعبر عنهم أبي يعلي الفراء بقوله:" وإذا اجتمع أهل الحل والعقد على الاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجود فيهم شروطها فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره وعرضوها عليه."[194]

وقد سماهم البغدادي (أهل الاجتهاد) بقوله:" إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة : باجتهاد أهل الاجتهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها"[195]

ولأن الخلط مستمر بين أهل الاختيار وأهل الحل والعقد فأصبح تحديد هيئة الناخبين أي أهل الحل والعقد ضروريا لكي يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لايعتريها الشك، ودون هذا التحديد لايمكن أن يوجد انتخاب حقيقي منظم. ففي عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد – لأن الفكرة السهلة التي سادت هي أن الناخبين هم صحابة النبي عليه الصلاة والسلام. ولو بقيت الخلافة انتخابيه بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الاسلامية

---

[192] الريس ، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ط ٧ ص٢٢٥.

[193] الفراء، أبويعلي : الأحكام السلطانية ط بيروت ١٩٨٣م ص ٢٦.

[194] المرجع السابق ص ٢٤.

[195] البغدادي، عبدالقاهر: أصول الدين ص ٢٧٩ ط استانبول ١٩٢٨.

بضرورة إيجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيارهم وتحديدهم[١٩٦]. إذن فهم بالمعني الذي نسعى إليه-وكما يمكن أن نقول اليوم - بمثابة " لجنة ترشيح".

ويدل على ذلك عبارة وردت للماوردي وهي :" لأن مقصود الاختيار تمييز المولى".[١٩٧] ويذهب الماوردي والفراء إلى حد تأثيم هذه الهيئة إذا هي لم تقم بواجبها.[١٩٨] وإن كان الرأي الأرجح أن الإثم يلحق كافة المسلمين جميعا لأنهم مخاطبون بالشرع. فإذا كان الاختيار والترشيح لفئة من الناس فإن من واجب الأمة كلها أن تحمل هذه الفئة على أداء واجبها وإلا شاركتها في الإثم.[١٩٩]

فالأمة هي الأصل وهي المصدر وأهل الاختيار أو الحل والعقد يجب أن يكون تمثيلهم للأمة تمثيلا حقيقيا وصادقا ولكن كيف يتم هذا التمثيل؟ وعلى أي صورة؟ وكم عددهم؟ يمكن تلخيص هذه الأمور في ثلاث مذاهب:

أولاً : ان اتفاق أهل الحل والعقد جميعا ضروري ولازم لصحة عقد البيعة وذلك قياسا على الاجماع.

ثانياً : يتجه نحو فكرة حصر عدد أهل الحل والعقد اللازمين لانعقاد البيعة للخليفة في عدد محدد كالواحد، والاثنين، والثلاثة، والأربعة، والخمسة، والأربعين، ومنهم من اكتفى بتحديد أهل الحل والعقد بالموجودين بالعاصمة دون سائر أرجاء الدولة الاسلامية.

ثالثاً : لم يشترط الاجماع، ولم يحدد العدد اللازم، وإنما اشترط اصحابه لصحة البيعة أن تتوفر الأكثرية بحيث لاتكون بيعة أهل الحل والعقد صحيحه إلا إذا كانت

---

[١٩٦] السنهوري ، عبدالرزاق أحمد : فقه الخلافة وتطورها . ترجمة نظريه الخلافة : ناديه السنهوري وتوفيق الشاوي .الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ص ١٣٦.

[١٩٧] الماوردي - الأحكام السلطانية : ص ٧.

[١٩٨] الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٤ . الفراء ، أبويعلي - الأحكام السلطانية ص ٤٣ .

[١٩٩] عوده ، عبدالقادر : الاسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٠٧-١٠٨. قطب، محمد: جاهلية القرن العشرين ص ٥١.

صادرة باتفاق جمهورهم[٢٠٠] وعلى ذلك فإن اختيار القلة ليس من شأنه أن يعطي للخليفه السند الشرعي للسلطه إلا إذا وافقت الأغلبية. وهذا دليل قاطع على ان الفقه الاسلامي والتفكير السياسي في الاسلام قد أدرك وقرر هذا المبدأ - وهو مبدأ الترجيح بالأكثريه أو الأغلبية - منذ قرون بعيدة.[٢٠١]

والواقع ان تحديد "أهل الحل والعقد"، ليس ضروريا فقط لانتخاب الرئيس (الخليفة)، بل هو ألزم عند الكلام حول مباشرته مسئوليات الحكم، وهذا بدوره يقودنا إلى المرحلة التالية من المراحل التي تمر بها البيعة.

ب - مرحلة البيعة الصغرى أو الخاصة :-

وفيها يتم اختيار المرشح للخلافة بمعرفة أغلبية أهل الحل والعقد، وهنا نلاحظ دورا جديدا لأهل الحل والعقد يختلف عن الدور الذي تم في المرحلة السابقة والذي لايعني غير الترشيح والاختيار للمسلمين. وقد نتج الدور الجديد عما كان يحدث عقب تقديم المرشح أن يتقدم بعض المسلمين الذين كان يتصادف وجودهم لمبايعته وذلك ماحدث في اجتماع السقيفة عندما رشح عمر أبا بكر وبايعه ثم تابع الموجودون في الاجتماع من المهاجرين والأنصار في المبايعة وماحدث بعد أن عهد الصديق للفاروق عمر وأطل على المسلمين الموجودين حوله فأخبرهم عن اختياره لهم، وطلب منهم السمع والطاعة فأجابوه : سمعنا وأطعنا. وما حدث عندما تشاور أهل الشورى بعد أن حصر فيهم عمر أمر اختيار الخليفة واستقروا على اختيار عثمان،

---

[٢٠٠] ابن تيميه : منهاج السنة جـ ١ ص ١٤٢ مطبعة بولاق - الأولى ١٣٢١هـ
الغزالي : فضائح الباطنيه ص ١٧٦- ١٧٧
الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦
أبويعلي الفراء : الأحكام السلطانية ص ٢٣

[٢٠١] الريس ، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٥٠ يقول الغزالي :" انهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة" ويوضح ذلك بقوله: " والكثرة في الأتباع والأشياع ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح " الرد على الباطنية ص ٦٢-٦٣.

فبايعه عبدالرحمن بن عوف البيعة الخاصة ثم تتابع بعدها المسلمون في بيعته. وماحدث عندما رشح بعض الصحابة علي، ومد الامام يده وبايعه جماعة من حضر منهم خزيمه بن ثابت، وأبو الهيثم بن التيهان، ومحمد بن سلمة، وعمار في رجال يكثر عددهم من المهاجرين والأنصار.[٢٠٢]

وعلى الرغم من أن هذه المرحلة – مرحلة البيعة الصغرى أو الخاصة – لا تعد قاطعة في أمر اختيار الخليفة، إلا انها قد أوحت لبعض الفقهاء بل لمعظمهم بأنها كافية لانعقاد الخلافة للمرشح الأمر الذي يجافي مبادئ الشورى الصحيحة، إذ لو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة للبيعة العامة التي كان يتطلبها الخلفاء ويصرون عليها. لكن الفقه السني – بعد أن اتفق مع الفقه الشيعي في ثبوت الامامة واختلف معه في القول بالنص – لم يبق أمامه إلا الاختيار ومن هنا جاء الاهتمام بالبيعة وبمراحل البيعة لضمان صحتها وشرعيتها. ونظر إلى مبدأ اقامة الامامة بوصفه أحد الفروض الكفائية، والملاحظ أن تحديد معنى الفرض "الكفائي" في الفقه السني انه هو الذي يقع الوجوب فيه على المسلمين جميعهم، والا يقع عليهم الاثم، فالأمة هي المسئولة أولا عن أداء هذا الفرض، والمطالبة بتنفيذه وإذن فهي التي يلزمها ان تشرع في عقد البيعة، وتعمل على إتمامه، أداء للفرض، وحتى ان أنابت عنها في انجاز ذلك بعضا منها، ومسألة الإنابة هذه هي التي أوصلتهم إلى فكرة "الاكتفاء" أو "التمثيل". فمن طبيعة الفرض الكفائي أنه لايمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد، وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد، دون بقية الفروض. كأن تنفر الأمة عن بكرة أبيها مثلا للجهاد، فمن يبقى اذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها : من زراعة أو صناعة، أو نحو ذلك ؟ وكأن يكون عدد كبير أيضا من الأمه قضاة أو معلمين، فلايبقى هناك إلا عدد غير كاف لمباشرة أوجه النشاط الاجتماعي الأخري، وهكذا. وكذلك مسألة

---

[٢٠٢] الامام الباقلاني – التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة – طبع القاهرة ١٩٤٧م ص ١٠٩ من كتاب : نصوص في الفكر السياسي الاسلامي : يوسف أيبش طبعة دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦.

الرئاسة(الامامة)، واجبة على عموم الأمة، لكن لايمكن ان تنصرف الأمة كلها للاشتغال بهذا الأمر، أو على الأقل لايمكن أن تجتمع لمباشرة مراسم العقد نفسه. ومن ناحية أخرى فإن الفروض الكفائيه من شأنها أنها تتطلب في أدائها بلوغ مستوى معين من المعرفة، مثل أعمال القضاء والجهاد والتعليم، ومن باب أولى واجب إختيار الخليفة أو الرئيس أو الامام.

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الاسلامية في فكرة "الاكتفاء" فكرة "الانابة" فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض. ومن هنا جاءت تسميتها بأنها "كفائية" :أي انه إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقين : أي انه يكتفي بأن يقوم بعض الأمة بأدائها. فيكفي أن يكون هناك عدد من القضاة لأداء فرض اقامة القضاء وغير ذلك. وبالمثل في حالة الخليفه أو الرئيس يكفي، أو يمكن أن يكتفي، بأن يوكل أمر اختياره، أو على الأقل اتمام العقد معه لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة، وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب، على أكمل وجه وهذه بعينها هي الفكرة التي تتداول في أبحاث علوم السياسة الحديثة، وهي التي يسمونها " التمثيل :Representation" أو "الانابة"[٢٠٣]

أهل الحل والعقد:

وكانت فكرة الإنابة تلك هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم "أهل الحل والعقد" وعلى الرغم من اضطراب الآراء في تعريفهم وعدم تعيينهم بعبارات واضحة أو أوصاف محددة، فإن تسميتهم بأهل الحل والعقد يمكن أن تكون المعبرة، فهم بمثابة زعماء الأمة، وأولوا المكانة وموضع الثقه من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونهم عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه.[٢٠٤]

---

[٢٠٣] الريس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسيه الاسلامية ط ٧ ص ٢٢١-٢٢٢.

[٢٠٤] رشيد رضا - الخلافه أو الامامه العظمى ص ١١-١٢.

فمن المهم أن يكون أهل الحل والعقد على جانب كبير من الاقتدار والاستنارة، وأن تتوافر فيهم شروطا خاصة تضمن سلامة الاختيار. فعندما اندفعت الجماهير عقب مقتل عثمان إلى علي يريدون البيعة له، أدرك أن سيل الناس إليه سيل شعبي فصاح فيهم : إن هذا الأمر ليس لكم أنه لأهل بدر. أين طلحة والزبير وسعد؟[٢٠٥]

ويقول ابن خلدون :" ان هذا المنصب راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق طاعته لقوله تعالى :" أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"[٢٠٦][ق٨]

قال الشيخ رشيد رضا : وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم، فقال بعضهم هم الأمراء واشترطوا فيهم ألا يأمروا بمحرم. والآية مطلقة، وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث " لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق "، وحديث "إنما الطاعة في المعروف ". وبعضهم أطلق في الحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم وغفلوا عن قوله تعالى "منكم". وقال بعضهم : إنهم العلماء، ولكن العلماء يختلفون، فمن يطاع في المسائل الخلافية ومن يعفي ؟ وحجة هؤلاء أن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة.

وقالت الشيعة : أنهم الأئمة المعصومون، وهذا مردود، إذ لادليل على هذه العصمة، ولو أريد ذلك لصرحت به الآية.ومعنى "أولي الأمر" الذي يناط بهم النظر في أمر اصلاح الناس أو مصالح الناس، وهؤلاء يختلفون أيضا فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط ولاقيد؟[٢٠٧]

---

[٢٠٥] الطبري – تاريخ الأمم والملوك جـ ٣ ص ٤٦٢ و ٤٦٣.

[٢٠٦] ابن خلدون ـ المقدمة ص١٥١–١٥٢.

[ق٨] النساء آيه ٥٩.

[٢٠٧] رشيد رضا – تفسير المنار جـ٥ ص ١٨٠ومابعدها.

ونذكر هنا بعض الأسماء التي أطلقت على هذه الهيئة:

- أهل الحل والعقد[٢٠٨]

- أهل الاختيار[٢٠٩]

- أهل الاجتهاد[٢١٠]

- هيئة التفويض[٢١١]

- أهل الرأي والتدبير[٢١٢]

- أولو الأمر[٢١٣]

- العلماء[٢١٤]

وكما سماهم الرسول صلى الله عليه وسلم (النقباء والكفلاء).[٢١٥]

---

[٢٠٨] الماوردي – الأحكام السلطانيه ص ٥.

القلقشندي – مآثر الانافه في معالم الخلافة جـ ١ ص ١٩.

رشيد رضا – تفسير المنار ج– ٣ ص ١١.

ابن خلدون – المقدمة ص ١٥١ .

[٢٠٩] الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٥. أبويعلي الفراء – الأحكام السلطانية ص ١٩ .

[٢١٠] البغدادي – أصول الدين ص ٩٧٢.

أبويعلي الفراء – الأحكام السلطانيه ص ٩١ .

[٢١١] الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٥.

[٢١٢] ابن عابدين – حاشيه ابن عابدين جـ ٣ ص ٤٢٨.

الكمالان : ابن همام وابن أبي شريف المسامرة

شرح المسايرة ص ١٧١.

[٢١٣] ابن خلدون – المقدمة ص ١٥١ .

[٢١٤] ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٤٩.

النووي – المنهاج شرح الرملي جـ ٧ ص ١٢٠.

[٢١٥] ابن سعد – الطبقات الكبرى

المجلد الثالث ص ٦١٨ ، ٦١٩

ابن هشام – السيرة النبويه جـ ١ ، ٢ ص ٤٤٢.

سعد الدين التفتازاني : شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين للشارح – مطبعة الحاج حرم افندي البسنوي باستانبول ١٣٠٥هـ

أما عن التعريف بهم ووصفهم، فهم عند التفتازاني : العلماء والرؤساء ووجوه الناس[٢١٦] ويزيد الامام النووي على ذلك بقوله: الذين يتيسر اجتماعهم[٢١٧] وذلك لأن الأمر ينتظم بهم، ويتبعهم سائر الناس[٢١٨]. فإذا لم يكن المبايعون بحيث تتبعهم الأمة فلا تنعقد الامامة بمبايعتهم وهذا هو المأخوذ من عمل الصحابة رضي الله عنهم في تولية الخلفاء الراشدين[٢١٩] ومن هنا جاء تعبير الغزالي عنهم بأنهم أهل التفويض، أصحاب الحق في أن يفوضوا أمر ولاية الأمة لشخص فإذا فعلوا ذلك وبايعوه تعينت إمامته ووجبت طاعته.

ويعرفهم الدهلوي بأنهم :" العلماء والرؤساء وأمراء الاختيار ممن يكون له رأي ونصيحة المسلمين"[٢٢٠]

وهم عند الماوردي والفراء أهل الاختيار، الذين سبق ذكرهم في مرحلة الترشيح، والذين ميزا ملامحهم بالعدالة والعلم والرأي والحكمة، واشترطا فيهم الفطنة والذكاء والأمانة والصدق، وأن يسلموا فيما بينهم من التحاسد والتنافس وفيما بينهم وبين الناس من العداوة والشحناء وأن لايكونوا من أهل الأهواء وأن يكونوا من كبراء الدولة وشيوخها.

فكأن أصحابنا عند الماوردي والفراء يلعبون دورا مزدوجا وقد سبق ان أشرنا إلى إمكانية القيام بهذا الدور، خاصة أن الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد يمكن أن تتوفر في أهل الاختيار وليس العكس.

ذلك لأنه لايشترط في أهل الاختيار أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لمعرفة ظروف المجتمع وأحواله السياسية، وأن يكونوا قادرين على اختيار

---

[٢١٦] التفتازاني – شرح المقاصد جـ ٢ ص ٢٣٠.

[٢١٧] الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج جـ ٧ ص ٣٩٠.

[٢١٨] رشيد رضا – الخلافة أو الامامة العظمى ص ١١.

[٢١٩] الغزالي – الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠.

[٢٢٠] ولي الله الدهلوي – حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٤٩ مصر – دار الطباعة المنيرية بالأزهر ١٣٥٢.

الأصلح من بين المرشحين للخلافه.. أما أهل الحل والعقد فيشترط أن يكونوا من المجتهدين الذين بلغوا أعلى مستوى من العلم.[٢٢١]

وهم عند الشيخ محمد عبده :" الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منا، وألا يخالفوا أمر الله ولاسنة رسوله صلى الله عليه وسلم،وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة".[٢٢٢]

ويقول الشيخ رشيد رضا في موضع آخر من تفسيره :

"هكذا يجب أن يكون في الأمه رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء الذين يسمون في عرف الاسلام "أهل الشورى" و" أهل الحل والعقد ". وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة.[٢٢٣]

تتفق الآراء في الفقه السني – قديمه وحديثه – على أن الاختيار هو وسيلة الاسناد المشروعة لتولية الحاكم في الدولة الاسلامية، كما يتقرر أن هذا الاختيار لا يتم إلا بالبيعة[٢٢٤] لكن الفقهاء القدامى كانوا يسلمون أمر عقد البيعة إلى أهل الحل والعقد وان كان محور الاختلاف بينهم – على الصعيد السني – هو عدد من تنعقد به

---

[٢٢١] حلمي، محمود – نظام الحكم الاسلامي ط ٦ ١٩٨١ دار الفكر العربي – القاهرة ص ٧١-٧٢.

[٢٢٢] رشيد رضا – تفسير المنار جـ ٥ ص ١٨١ –١٨٢

[٢٢٣] رشيد رضا – تفسير المنار جـ ٣ ص ١١.

[٢٢٤] الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٢. خلاف ، عبدالوهاب – السياسه الشرعية طبعة دار الأنصار بمصر ١٣٩٧هـ/١٩٧٧/ ص ٥٧ .

العربي ، محمد عبدالله – نظام الحكم في الاسلام – دار الفكر بيروت والقاهرة ص ٦٤.

المطيعي ، محمد بخيت – حقيقة الاسلام وأصول الحكم – المطبعة السلفيه بالقاهرة ١٣٤٤هـ– ص ٢٣ .

الامامة من أهل الحل والعقد أو عدم التقيد بعدد كما ذهب الحنفيون والمالكيون والحنبليون والشافعيون، أما الفقه الحديث فيختلف في الدور الذي يقوم به أهل الحل والعقد، هل هو تقديم المرشح فقط، أم القيام بالبيعة الخاصة له ؟ هل انعقاد عقد الخلافة مسلم لهم تماما بحيث يرشحون ويبايعون ؟

وماهو دور جمهور المسلمين في كل حالة؟ فالمشكلة،إذن، عند الفقهاء المحدثين تنصب أساسا على تكييف عمليات العقد ذاتها، ودور كل من أهل الحل والعقد، وجمهور المسلمين فيه. فمن الطبيعي أنه لابد للسيادة من يمثلها.

يقول الدكتور محمد يوسف موسى :" أن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر بناء على مايتفقون عليه صحيحة شرعا وملزمة للأمة جميعا "[٢٢٥]

فأهل السنة ماكانوا ليقولوا أن عقد الامامة يصح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا على يقين أن هذا الواحد لايمثل نفسه فقط، وإنما يمثل رأي الأمة أو أهل الحل والعقد جميعا – ومثل ذلك فيمن قال بجواز انعقاد الامامة بعدد قليل، فهذا العدد ممثل للإرادة العامة أو لرأي الأكثرية. فالاختيار في نهاية الأمر هو اختيار الأمة[٢٢٦] وعندما يكون هذا الاختيار صحيحا ومشروعا ومستوفيا لكامل الشروط فستتجنب الأمة وقيادتها المعبرة عنها الخطأ في اتخاذ القرارات، لأن الأمة باعتبار مجموعها معصومة من الخطأ، كما هو مقرر في علم الأصول، لقوله عليه الصلاة والسلام :" إن أمتي لاتجتمع على ضلالة"[ح١١]. وهنا ينبهنا الدكتور عبدالرزاق السنهوري إلي أمرين :

الأول : التمييز بين الخلافة الصحيحة والخلافة الناقصه، وذلك بتجنب ذلك الخلط المؤلم بين نظام الخلافة الشرعيه الصحيحه، وبين الخلافة الناقصه. فهذا النوع

---

[٢٢٥] موسى – محمد يوسف – نظام الكم في الاسلام ط ٢ دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٣ ص ١٣١.

[٢٢٦] الريس ، محمد ضياء الدين – النظريات السياسيه الاسلاميه ص ٢٢٨ .

[ح١١] سنن الترمذي ٤ /٤٤٦، وسنن ابن ماجة ٢/١٢٠٣. والجامع الصغير للسيوطي ص :٨٨

الآخير هو في طبيعته قائم على أسس غير صحيحه (وتعاقد فاسد لوقوع الاكراه)، ولايمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم. أما الخلافة الصحيحه فهي على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد صحيح.(٢٢٧)

الثاني : تحديد هيئة الناخبين أي أهل الحل والعقد ضروري لكي يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحه لايعتريها الشك.فهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك أن الانتخاب يتم على درجتين : فالناخبون "أهل الاختيار " أو " أهل الحل والعقد" هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينه تستلزم فيها. وهذه هي الدرجه الأولى ثم يقومون هم باختيار الخليفة، وهذه هي الدرجة الثانية. ودون هذا التحديد لايمكن أن يوجد انتخاب حقيقي منتظم، ففي عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد – لأن الفكرة السهلة التي سادت هي أن الناخبين هم صحابة النبي، ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمه الاسلامية بضروره ايجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد(٢٢٨)

فمن الواجب إذن على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بعبارة " أهل الحل والعقد" كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة، أو دون ايجاد الوسيلة العملية لكي يمكن لكل شعب إسلامي أن يعين الأشخاص الذين يكونون هذه "الجماعة" التي يقع على عاتقها واجبات جوهرية سواء في انتخاب الرئيس أو في مباشرته مسئولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة.(٢٢٩)

---

(٢٢٧) السنهوري – فقه الخلافة وتطورها ص ١٤٠.

(٢٢٨) المرجع السابق ص ١٣٦.

(٢٢٩) المرجع السابق نفس الصفحة .

وقد كان المسلمون حريين بوضع نظام لأهل الحل والعقد لـه أسسـه وقواعـده، لو أنهم اتخذوا نقطة بدايه، ماوضعه عمر بن الخطاب من نظام لاختيار خلفـه مـن بيـن الستة الذين اختارهم لهذه الغاية، ثم عملوا مع الزمن على تأسيس هذا النظام وجعله من الأصول التي يقوم عليها الحكم الاسلامي.

ومهما يكن من أمر، فإن الاسلام بأصوله العامة، وبمـا فرضـه مـن الشـورى فـي أمور الأمة، قابل تماما لكل نظام يؤدي إلى تبين أهل الرأي والبصـر مافيـه الخـير للأمـه ومايحقق المصلحة العامة في جميع أمورها. ولكل أهل عصر من العصـور أن يتخـذوا النظام الذي يرونه كفيلا بتحقيق تلك الغاية الجليلة.[٢٣٠]

مرحلة البيعة العامة أو الكبرى

ويشترك فيها جميع المسلمين. وهي المرحلـة الأساسية لاختيـار الخليفـة. وقـد أطلق الفقه الإسلامي السني على هذه المرحلة البيعة العامـة أو الكبرى تمييزا لهـا عـن المرحلـة السـابقة عليهـا وهـي البيعـة الخاصـة أو الصغـرى وهـي واضحـه فـي بيعـات الخلفاء.[٢٣١]، كما أنها واضحة في أقوال كثـير مـن المفكريـن القدامـى، حتـى أولئـك الذين قالوا بجواز عقد الخلافة بواحد من أهل الحل والعقد. فالماوردي يشترط لاتمـام عقد البيعة – وبعد استيفاء جميع الشروط في الخليفة – أن " يسرع النـاس إلـى طاعتـه ولايتوقفون عن بيعته ".[٢٣٢]

ويؤكد الامام الغزالي على أن عدم موافقة الأمة على اختيار الخليفة من قبل أهـل الحل والعقد من شأنه أن يؤدي إلى عدم نفاذ البيعه، ويرى أنه لابد من الحصـول علـى أكثرية (أغلبية) أصوات المبايعين وذلك بقوله :

---

[٢٣٠] موسى، محمد يوسف – نظام الحكم في الاسلام ص ١٣٠.

[٢٣١] الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٧.

أبو يعلي الفراء – الأحكام السلطانية ص ٣٤.

القلقشندي – مآثر الانافه في معالم الخلافة جـ ١ ص ٤١.

[٢٣٢] الماوردي – مرجع سابق ص ٧ .

"ولو لم يبايعه – يعنى أبا بكر – غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لايتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الامامة، فإن شروط ابتداء الانعقاد، قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الامام، جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء. ولاتقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان".[٢٣٣]

كما أشار ابن تيميه إلى هذا المعنى بقوله :" وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه، لم يصر إماما." ثم قال عن عثمان رضي الله عنه، "…. لوقدر أن عبدالرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولاغيره من الصحابة أهل الشوكه، لم يصر إماما".[٢٣٤]
وقد شدد الفاروق عمر على البيعة العامه بقوله :" فمن تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه[٢٣٥] وقوله :" فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لابيعة له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا "[٢٣٦]

ولماقتل عثمان بن عفان واتفقوا على علي بن أبي طالب بويع بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بويع بيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال علي – لمن جاؤوه يصرون عليه قبول البيعه – فإن أبيتم على فإن بيعتي لاتكون خفية ولاتكون إلا لمن رضي عنه المسلمون، فلما دخل المسجد دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه وبايعه

---

[٢٣٣] الغزالي – فضائح الباطنيه ص ١٧٧.

[٢٣٤] ابن تيميه – منهاج السنه جـ ١ ص١٤٢

[٢٣٥] ابن سعد ، محمد – الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٣٤٤.

[٢٣٦] صحيح البخاري جـ ٨ ص ٢٠٩ – ١٢٠.

ابن هشام – السيرة النبوية جـ ٤ ص ٧٥٦ أبو محمد عبدالملك بن هشام المعافري – مكتبة الكليات الأزهرية طبعة ١٩٧٤ م .

جميع من كـان بالمدينة من الصحابة[٢٣٧]. وقد سئل أحمد بن حنبل عن خلافة النبوة فقال : كل بيعة كانت بالمدينة.[٢٣٨]

فالمتأمل في صفحات الفقه السني القديم لابد وأن ينتهي إلى ان اختيار الخليفة لايمكن أن يكون تاما إلا بموافقة باقي المسلمين، وباقرارهم لاختيار أهل الحل والعقد صراحة أو ضمنا.[٢٣٩]

وهذا مايؤكده البغدادي – معبرا عن أهل السنة – في كتابه أصول الدين :" قال الجمهور الأعظم من أصحابنا، ومن المعتزلة، والخوارج والنجارية : أن طريقة ثبوتها الاختيار من الأمة "[٢٤٠]

وقد انتهى الفقه الاسلامي السني إلى التعامل مع البيعة بوصفها حكما شرعيا ، يتطلب بالضرورة شروطا شرعية مثل :-

أولاً : فأن تتحقق في أهل الحل والعقد الشروط الملائمة لكل عصر، بحيث يكونوا من الذين ينصاع الناس لهم ويثقون باختيارهم وبيعتهم ويطمئنون لوكالتهم، وصدق تمثيلهم لما يتفق عليه أكثريتهم، بحيث تكون الأمة بحق مصدر السلطات.

ثانياً : أن يجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الامامة.[٢٤٠]

---

[٢٣٧] ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٢٦.
الطبري – تاريخ الأمم والملوك جـ ٤ ص ٤٢٧
ابن سعد – الطبقات الكبرى المجلد الثالث ص ١٣ .

[٢٣٨] ابن تيميه – منهاج السنة جـ ١ ص ٣٧٠ .

[٢٣٩] الطماوي ، سليمان محمد – السلطات الثلاث ط ٥ ١٩٨٦
مطبعة جامعة عين شمس ص ٤٤٥ .

[٢٤٠] البغدادي – أصول الدين ص ٢٧٩

[٢٤٠] القلقشندي – مآثر الانافه في معالم الخلافة جـ ١ ص٤٣.

ثالثاً : أن يجيب المبايع إلى البيعة بعد إيجابها من قبل أهل الحل والعقد وذلك لكون البيعة إيجاب وقبول[٢٤٢]

رابعاً : أن يتحدد المعقود له البيعة، بحيث لاتعقد البيعة لأكثر من واحد[٢٤٣]

خامساً : أن يكون المعقود عليه هو تنفيذ شرع الله وحده والطاعة في حدوده

وهكذا يكون الطريق الوحيد الذي يعرفه الاسلام السني في اختيار رئيس الدولة الأعلى، هو الانتخاب، وأن الخلافة هي عقد بين الامام والمسلمين يرتب لطرفيه حقوقا والتزامات. وقد رتب الدكتور السنهوري على هذه القاعدة العامة النتائج الآتية:ـ

أولاً : أن الخليفة لايستمد مركزه من صفاته الشخصيه، لا الموروثه ولا المكتسبة، ولكن من اختيار المسلمين له.

ثانياً : أن الاختيار (الانتخاب) عقد حقيقي يستهدف تزويد الخليفة بالسلطات اللازمة لاداء مايناط به من واجبات، ويترتب على ذلك :ـ

(١) أنه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر، وهو أمر متفق عليه.

(٢) ضرورة سلامة الرضا من طرفي العقد، لاسيما من جانب الناخبين، ولهذا فإن اكراه الناخبين على أداء قسم معين، لايقيدهم وفقا لفتوى الامام مالك.

ثالثاً : ان سلطة الخليفة في الحقيقة مستمدة من سلطة الأمة، مادامت هي التي تتولى انتخابه[٢٤٤] وقد بحث الدكتور السنهوري طبيعة عقد الامامة بصفة خاصة كما عرضه علماء الشريعة الاسلامية، فقال عنه : " انه عقد حقيقي "، أي انه عقد مستوف للشرائط، من وجهة النظر القانونية، ووصفه بأنه مبني على الرضا، وأن

---

[٢٤٢] المرجع السابق ص ٤٢.

[٢٤٣] المرجع السابق ص ٤٦.

[٢٤٤] الطماوي – السلطات الثلاث ص ٤٤٧،٤٤٨.

السنهوري – فقه الخلافة ص ٩٤ – ٩٥ الأصل ١٤٧–١٤٨ الترجمة

الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الامام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير وبين الأمه.[٢٤٥]

ومعنى هذا في جملته أن " الأمة مصدر السلطات " وإن العلاقة بين الأمه والحاكم علاقة " عقد اجتماعي " سماه المسلمون " البيعة " وجعلوها حقيقه لا افتراضا، وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث.

وقد تميزت بها نظرية " العقد الاجتماعي" في أحدث مراحلها، وتعني بها نظرية " جان جاك روسو" التي فضلت بذلك غيرها من النظريات السابقة عليها وبخاصة نظريتا الفيلسوفين الإنجليزيين المشهورين "هوبز" و "لوك" في القرن السابع عشر.[٢٤٦]

وهذه الملاحظة ذات مغزى تاريخى هام، بالأخذ في الاعتبار أن هذا المفكر السياسي يعتبر في نظر أهل أوربا " أبا الديموقراطية الحديثة"، وأن كتابه " Le Contrat Social " كان يعد بمثابة الانجيل لدى زعماء " الثورة الفرنسية" التي ولد منها العالم الغربي الحديث - فسندرك إلى أي حد من الدقة، والسمو، والأصالة الفكرية، وصل الفكر الاسلامي في أبحاثه القانونية، وذلك قبل مجيء "روسو" وأتباعه بقرون عديدة. مع ملاحظه أن عقد روسو كان مجرد افتراض بينما نظرية العقد الاسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت.[٢٤٧]

---

[٢٤٥] الريس – النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

[٢٤٦] موسى، محمد يوسف – نظام الحكم في الاسلام ص ١٢٦.

[٢٤٧] الريس – النظريات السياسية الاسلامية ص٢١٣، ٢١٤.

الشورى هي أساس البيعة

لاتقر الشريعة الاسلامية نظام الحكم إلا إذا كان قائما على الشورى، لأن مبدأ الشورى من المبادئ التي اهتمت بها الشريعة، وحرصت على تأكيدها والدعوة إليها، وإلزام المسلمين العمل بها، فلا يعملون عملا، ولايهمون بأمر إلا بعد أن يتشاوروا فيما بينهم، ففي ذلك ألفة وترابط لأفراد الأمة الاسلامية، الشورى أساس الحكم السليم، ودعامة من دعائم الحكم الاسلامي.[٢٤٨]

وقد قضت الحكمة أن تقرر هذه الدعائم غير مفصلة لأن تفصيلها مما يختلف باختلاف الأزمان والبيئات . فالله أمر بالشورى وسكت عن تفصيلها ليكون ولاة الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها بما يلائم حالها، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها والشرائط اللازمة فيمن ينتخب وكيفية قيامهم بواجبهم وغير ذلك مما يتحقق به الشورى ويتوصل به إلى الاشتراك في الأمر اشتراكا يحقق أن أمر المسلمين شورى بينهم[٢٤٩] .

وكذلك نظام المسئولية وكيف يؤدي رجال الشورى واجب النصح وتقديم مايمكن أن يطرأ . ترك تفصيله لنراعي فيه المصلحة ومقتضيات الزمن. ومثله البيعة ومن يتولاها وشرائطها وكل مايتعلق بها مما يحقق الغرض منها، وهنا لايمكن القول بأن في الاسلام قصورا عن مسايرة الزمن في شكل الحكومة الملائمة لأن الاسلام أقر أسسا عادلة لاتختلف فيها أمة عن أمة، وأفسح للناس في أن يقرروا على هذه الأسس مايرونه - من التفصيلات - كفيلا بمصالحهم وملائما لأحوالهم . وإذا كان المسلمون أهملوا تنظيم هذه الشورى حتى ذهبت روحها وجرؤ بعضهم أن يقول أنها مندوبة لامحتومة، وأغفلوا المسئولية حتى استقل بأمرهم ولاتهم وخرست الألسنة عن النصيحة وصمت

---

[٢٤٨] الرمادي، جمال الدين - الشورى دستور الحكم الاسلامي - العدد السابع والثمانون من سلسلة "كتب اسلامية" التي يصدرها المجلس الآعلى للشئون الاسلامية ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م ص ١٠٩.

[٢٤٩] خلاف، عبدالوهاب - السياسة الشرعية ص ٢٠٩.

الآذان عن سماعها . وأضاعوا البيعة ومسخوها حتى جعلوها أمرا صوريا لايحقق الغرض منها ولايشعر بإرادة الأمة.

إذا كانوا قد فعلوا هذا حتى ظهرت حكوماتهم في كثير من الأزمان على أشكال بعيدة عن شكل الحكومات الدستورية فليس هذا من الاسلام ولكنه من اهمال المسلمين[٢٥٠] فالمسلمون يستطيعون أن يشرعوا، بل يتحتم عليهم أن يشرعوا، لأن أمورا كثيرة تركها الاسلام عمدا دون تشريع لينظمها الناس بما يلائم حاجاتهم على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

وهم إذ يشرعون لايقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم، فهم لايستطيعون أن يخالفوا أوامر الرحمن ونواهيه . فما لم يرد به نص أو سنة فيمكن أن يتناوله أولو الأمر بالتشريع باعتباره تنظيما مباحا ويدخل هذا الأمر في باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية، وهو مقصور على استمداد الأحكام الشرعية من مصدرها السماوي، المتمثل في القرآن والسنة، ولهذا يميز علماء الأصول - فيما يقول الدكتور الطماوي - بين نوعين من الأحكام في مجال الاجتهاد : أحكام خالدة لايجوز فيها الاجتهاد وهي ماورد فيها نص قطعي الثبوت والدلالة . أما الأحكام التي يجوز فيها الاجتهاد : فهي التي لم يرد فيها نص . وهنا لايملك المجتهد أن يبتدع مايشاء من أحكام، بل يتعين أن يقوم الحكم الجديد على الأصول والمبادئ، التي أرسى القرآن والسنة قواعدها . غير أن مجال الاجتهاد متسع، نظرا لأن الأصول العامة التي يقوم عليها من المرونة بحيث تكفل مواجهة حاجات الجماعة المشروعة في كافة العصور والأزمنة . وإذا كانت الأحكام والمبادئ التي أرسى القرآن والسنة قواعدها خالدة، فإن اجتهاد المسلمين في عصر من العصور - مهما كانت مكانتهم - لايقيد المسلمين في عصر آخر متى تغيرت الظروف.[٢٥١]

---

[٢٥٠] المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠.

[٢٥١] الطماوي - السلطات الثلاث ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .

وقد أدرك هذا المعنى كثير من فقهاء المسلمين، فيتناوله ابن قيم الجوزيه – في كتابه " الطرق الحكمية في السياسة الشرعيه " – بقوله :" والمقصود : أن هذا وأمثاله سياسة جزئيه بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة .فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر . ومن أجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين .

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة . ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لاتتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانا ومكانا؟". [٢٥٢]

كما يعقد ابن القيم فصلا في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال – في كتابه " أعلام الموقعين ". [٢٥٣]

ومن هنا يكون لأهل الرأي والشورى في كل جيل تنظيم واستنباط الأحكام التفصيليه والتطبيقات التنفيذية التي تتفق وحاجات جيلهم.

فقد تركت الشريعة تفصيل الشورى وتحديدها وتنظيمها للمسلمين لتغدو مبدأ مرنا يتفق مع ظروف كل مجتمع، ولم تضع نظاما ملزما واضحا يبين كيفية الشورى، ويوضح شكلها ومداها . ويحدد الذين يتشاورون، ويبين قيمة رأي المستشارين، وغير ذلك[٢٥٤] وإنما تركت ذلك للأمة الاسلامية تشكله حسب ماترى من مصلحتها في كل مكان وزمان، لتتخذ كل دولة الشكل الذي يتلاءم مع ظروفها، وتتبع الطريقة التي

---

[٢٥٢] ابن قيم الجوزيه – أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو " الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية" ص ١٨ . دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان .

[٢٥٣] ابن قيم الجوزيه – اعلام الموقعين جـ ٤ ص ٣٠٩، ٣١٠ .

[٢٥٤] عودة، عبدالقادر – التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي دار التراث للطبع والنشر – الطبعة الثالثه جـ ١ ص ٣٧.

تتفق مع أحوالها[٢٥٥] فمبدأ الشورى ثابت دائم ولارأي لأحد فيه، ولاتملك الأمة تغييره، لأنه تشريع دائم . ولكن الشكل متغير متطور، وتستطيع الأمة أن تغيره وتطوره برأي ذوي العلم والخبرة، وهم أولياء أمرها، وأهل الحل والعقد فيها.[٢٥٦]

وهذا المبدأ واضح الدلالة في الكتاب والسنة، فقد أنزل الحق تبارك وتعالى في سورتين من كتابه الكريم :" فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وماعند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ماغضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"[ق٩] ويقول جل شأنه :" فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين"[ق١٠]

ففي الآيات الأولى، من سورة الشورى، يقرن الخالق جل شأنه بين الصلاة والشورى في آية واحدة : فتحددت أهمية الشورى ومكانها وقد قرنت بالصلاة، فكما أن الصلاة في الاسلام عماد الدين فإن الشورى – للمسلمين – من عمد دينهم . وقد حملت السورة كلها اسم "سورة الشورى " لأنها كما يقول الشيخ محمود شلتوت، قد جعلت الشورى من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة.[٢٥٧] فمدح الله جل علاه المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون لقواعد الشريعة[٢٥٨] أما في الآية

---

[٢٥٥] شلتوت، محمود – من توجيهات الاسلام ١٣٨٩ – ١٩٥٩م من مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الاسلامية بالأزهر ص ٥٣٠.

[٢٥٦] المرجع السابق نفس الصفحه .

[ق٩] سورة الشورى ٣٦-٣٧-٣٨.

[ق١٠] سورة ال عمران ١٥٩.

[٢٥٧] فهمي، مصطفي أبوزيد – النظرية العامة للدولة – منشأة المعارف بالأسكندرية . الطبعة الآولى ١٩٨٥ ص٣١٦.

[٢٥٨] القرطبي، أبوعبدالله محمد بن أحمد – الجامع لأحكام القرآن . مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية ١٩٦٥م جـ ١٦ ص٣٧.

الثانيه من سورة آل عمران فيأمر الله رسوله بالعفو عنهم – بعد الخطأ الشهير في غزوة أحد – والاستغفار لهم، ومشاورتهم في الأمر وقوله تعالى "وشاورهم في الأمر" يدل على جواز الاجتهاد في الأمور والأخذ بالظنون[٢٥٩] . ولم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حدد الجزئيات والتفصيلات الخاصة بمبدأ الشورى فلم يرو عنه أنه بين كيف تكون الشورى، وكيف تقوم، وكيف يكون نظامها، لكنه مارسها فعلا وأقرها قولا فيروى عن أبي هريرة قوله :" مارأيت أحدا أكثر مشورة من رسول الله صلى الله عليه وسلم"[ح١٢] ، وعن أبي هريرة، أيضا، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" المستشار مؤتمن ".[ح١٣]

وعن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" المستشار مؤتمن، إن شاء أشار، وإن شاء لم يشر"[ح١٤] وفي نفس المعنى يورد السيوطي في :"الجامع الصغير" الحديث التالي برقم " ٩٢٠٢ " وهو الرقم التالي للحديث السابق :

عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" المستشار مؤتمن، فإذا أستشير فليشر بما هو صانع لنفسه " . وعن جابر بن عبدالله قال – قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"إذا استشار أحدكم أخاه فليشر

---

[٢٥٩] القرطبي – الجامع لأحكام القرآن –مرجع سابق جـ٤ ص٢٤٩.

[ح١٢] الترمذي، أبوعيسى محمد بن عيسى بن سورة : الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٦٣م جـ٤ ص ٢١٤ حديث رقم ١٧١٤.

[ح١٣] أبوداود سليمان بن الأشعث بن اسحق الأزدي السجستاني : سنن أبي داود– مطبعه مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٥٢جـ٢ ص٦٢٦.

البيهقي، أبوأحمد بن الحسين بن علي : السنن الكبرى، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد – الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ جـ ١٠ ص ١١٢، وعن أبي مسعود في : سنن ابن ماجه طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ١٩٧٢م جـ ٢ ص ١٢٣٣ حديث رقم ٣٧٤٥ .

[ح١٤] السيوطي، جلال الدين: الجامع الصغير من حديث البشير النذير – مطبعة حجازي بالقاهره – الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر جـ٢ ص ٥٧٦ حديث رقم ٩٢٠١.

عليه".[ح١٥] وعن الحسن قال – قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "ماتشاور قوم قط إلا هداهم الله لأفضل مايحضرهم "[ح١٦] وعن أنس بن مالك قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" إن أمتي لن تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم إختلافا فعليكم بالسواد الأعظم"[ح١٧]

وعن سهل بن سعد الساعدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :" ماشقى قط عبد بمشورة، وماسعد باستغناء رأي"[ح١٨] وفي عام الحديبية شاور الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في أمر الحشود التي حشدتها قريش لصده عن دخول البيت الحرام، فقال أبوبكر :" يارسول الله أخرجت عامدا لهذا البيت، لانريد قتل أحد ولاحرب أحد، فتوجه له، فمن صدنا عنه قاتلناه " فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "امضوا على اسم الله".[ح١٩]

وقد سار الخلفاء الراشدون على النهج الذي رسمه الرسول صلى الله عليه وسلم لسياسة الدولة وأمرهم الله به، فكانوا يتشاورون فيما بينهم في جميع الأمور، فلم يكن الخليفة يتولى منصبه إلا بعد استشارة دقيقه مبنيه على حرية الرأي، وبعد بيعه عامة من جميع أفراد الأمة . فالناس كانوا يبدون رأيهم صريحا واضحا في الخليفة، فلايجاملونه ولايحابونه وكان الخليفة يدرك أن كل فرد له رأيه الخاص في اختياره أو الامتناع عن

[ح١٥] ابن ماجه، أبوعبدالله محمد ابن يزيد القزويني : سنن ابن ماجة – طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ١٩٧٣م جـ ٢ ص ١٢٣٣ الحديث رقم ٣٧٤٧. وأورده السيوطي في : الجامع الصغير – مرجع سابق – جـ ١ ص ٥٧ رقم ٤٣٥.

[ح١٦] العسقلاني، شهاب الدين أبوالفضل المعروف بابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري – مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٩ جـ ١٧ ص ١٠٢.

[ح١٧] السيوطي : الجامع الصغير – مرجع سابق – جـ ١ ص ٢٩٧ رقم ٢٢٢١.

[ح١٨] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن – مرجع سابق – جـ ٤ ص ٢٥١.

[ح١٩] البخاري، أبوعبدالله بن محمد بن اسماعيل بن ابراهيم : صحيح البخاري طبعة دار الشعب ١٣٧٨ هـ جـ ٥ ص ١٦١ .

.بيعته، ولم يكره أحدا على مبايعته، بل كان يستمع إلى رأي من يحجم عن ذلك. وربما أصلح من شأنه على اثر نقد وجه إليه.

ويذكر القرطبي ان رؤساء الدولة الاسلامية بعد عصر الرسول كانوا يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة. وأول ماتشاور فيه الصحابة الخلافة [٢٦٠]

أهل الشورى:

لقد أستقر أمر الشورى بوصفها قاعده دستوريه هامة في الحياه السياسية الاسلامية، بل يرى البعض أنها ليست مجرد مبدأ سياسي للدولة، لأنها أعمق من ذلك كثيرا إذ هي طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة للدولة[٢٦١] وهنا يمكن أن يطرح السؤال : من هم أهل الشورى؟ فالشورى يمكن وصفها بأنها استطلاع الرأي لدى ذوي الخبرة والدراية بالأمر، للتوصل إلى أقرب الأمور للحق، وأصلحها للأمة[٢٦٢] ، كما تعد مرحلة مبكرة من مراحل اتخاذ القرار السياسي، ومظهرا من مظاهر المساواة، وحرية الرأي والنقد والاعتراف بشخصية الفرد.

وطالما كانت الشورى كذلك، بمعنى التعبير عن رأي الأمة فإن كل مايتعلق بالأمة الاسلامية لابد وأن يرجع إليها فيه، ويعني هذا حق الأمة في أخذ رأيها في اختيار الحاكم، وأن يكون الحكم وفق إرادتها ومن أجل مصلحتها . ويستلزم هذا تأكيد حق الأمة في الرقابة والمعارضة والنقد والتقديم.[٢٦٣]

---

[٢٦٠] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن – مرجع سابق – جـ ١٦ ص ٣٧

[٢٦١] قطب، سيد – في ظلال القرآن – بيروت، دار الشروق ١٩٦١م جـ ٧ ص ٢٠٢ .

[٢٦٢] عبدالخالق، عبدالرحمن – الشورى في ظل نظام الحكم الاسلامي، الكويت، الدار السلفيه، ١٩٧٥ ص ١٤...

[٢٦٣] الانصاري،عبدالحميد اسماعيل – الشورى وأثرها في الديمقراطية بيروت، المكتبة العصرية – الطبعة الثانية، ١٩٨٠ ص ٤٠ .

فهل يعني هذا أن مجموع الأمة هم : أهل الشورى؟ إن بعض المفكرين الذين تصدوا للكتابة في هذا الموضوع قد وجدوا عند الفقهاء والمفسرين والمتكلمين الذين تناولوا هذا الأمر غموضا واضطرابا، ومنشأ هذا الغموض والاضطراب أن هذه المسألة لم تعرض في حيز التطبيق والعمل بصفة جدية لأن الخلافة لم تكن بالتشاور والاختيار إلا في فترة قصيرة هي "ثلاثون سنة كان فيها أهل (الشورى) طائفة متميزة معروفة هي الصحابة والمؤمنون الذين صدق إيمانهم وهي الفترة التي وصفها (السنهوري) بـ (الخلافة الصحيحة) تمييزا لها عن الخلافة الناقصة التي افتقرت إلي الشورى.

ونذكر هنا بعض الأسماء التي أطلقها علماء التفسير والفقه والمتكلمين على أهل الشورى:

- أهل الحل والعقد[٢٦٤]
- أفاضل المسلمين[٢٦٥]
- أهل الاجتهاد والعدالة[٢٦٦]
- الاشراف والأعيان[٢٦٧]

---

[٢٦٤] القلقشندي – مآثر الانافه في معالم الخلافة جـ ١ ص ١٩. الدوري، قحطان عبدالرحمن – الشورى بين النظرية والتطبيق – مطبعة الأمه بغداد، الطبعة الأولى ١٩٧٤م ص ٧ ابن خلدون – المقدمة ص ١٥١ رشيد رضا – تفسير المنار جـ ٣ ص ١١.

[٢٦٥] الباقلاني، أبوبكر محمد بن الطيب – التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٧٤م ص ١٧٨.

[٢٦٦] البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد – الفرق بين الفرق مطبعة المدني بالقاهرة ص ٣٥٠.

[٢٦٧] الحصكفي , محمد بن على الملقب بعلاء الدين الحصكفي الدمشقي – الدر المختار شرح تنوير الأبصار للتمرتاش – مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر – الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م جـ ٤ ص ٢٦٣ .

- الأمراء ، والعلماء والزعماء والرؤساء[(٢٦٨)]
- أهل الرأي والتدبير[(٢٦٩)]
-أصحاب الاعتبار ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم وحضورهم[(٢٧٠)]
- أولو الأمر[(٢٧١)]

وقد استند التعريف الأخير إلى قوله تعالى في سورة النساء :" ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول "[(ق١١)]

وهنا يتضح لنا مايلي:

١- أن هؤلاء الفقهاء والمفسرين والمتكلمين والمؤرخين قد ضيقوا من نطاق الشورى بجعلها مقصورة على مجموعة قليلة من الناس . فالاسلام عندما جعل " أمرهم شورى بينهم " لم يرد أن يجعل أمر الأمة شورى بين قلة من أبنائها ، حتى وإن كانوا أكثر الناس تخصصا وثقافة في مجال عملهم .

٢- لقد خلط هذا الاتجاه بين "الفتيا" و "الشورى" بين "التخصص الفني" و"المشاركة السياسية " في تدبير أمر الجماعة.[(٢٧٢)] ولايوجد في القرآن أو السنة مايصح

[(٢٦٨)] التفتازاني , شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين للشارح - مطبعة الحاج محرم أفندي البسفوي باستانبول سنة ١٣٠٥هـ جـ ٢ ٢٧٢ .

القلقشندي , أبوالعباس شهاب الدين أحمد بن علي - صبح الأعشى في صناعة الانشا- طبعة دار الكتب المصرية جـ ٩ ص ٢٧٧ .

[(٢٦٩)] الكمال بن الهمام : المسايرة - مطبعة السعادة بمصر ٧٤٣١ جـ ٢ ص ١٧١ .

[(٢٧٠)] الرحيباني , مصطفى السيوطي- مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى في الجمع بين الاقناع والمنتهى - من منشورات المكتب الاسلامي بدمشق - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١م جـ ٦ ص ٢٦٣ .

[(٢٧١)] ابن خلدون - المقدمة ص ١٥١.

[(ق١١)] سورة النساء ٥٩ .

[(٢٧٢)] فهمي , مصطفى أبوزيد- النظرية العامة للدولة ص ٣١٩ .

الاحتجاج به للحد من مجال الشوري أو الخلط بين الاجتهاد والافتاء في الدين أو العلم وهو أمر يقوم به المتخصصون وحدهم ، وبين المشاركة السياسية في حكم الدولة وهو أمر يقوم به المواطنون كافة فـ "أمرهم شورى بينهم."

٣- يمكن القول أن مايتعلق بالمشاركة السياسية في الحكم هو (الشورى العامة) التي تتجه إلى عامة المسلمين . لكن الاحتياج قائم دائما إلى الرأي الفني المتخصص من قبل أهل الاجتهاد سواء في الشريعة الاسلامية أو في أي فرع آخر من فروع المعرفة والحياة وهنا يأتي دور (الشورى الخاصة) التي تنبثق بدورها من مصالح الأمة.

٤- حتى لايضيق مفهوم الشورى بوجوب طاعة أولي الأمر كما جاء في الآية:" أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " يخبرنا الامام محمد عبده :" انه فكر في هذا الأمر كثيرا ، وانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة" أهل الحل والعقد" من المسلمين ، وهم الامراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة ويشترط أن يكونوا ممثلين لأمتهم أصدق تمثيل ، ومايتفقون عليه من المصالح العامة[٢٧٣] وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الاسلام " أهل الشورى" ، و " أهل الحل والعقد" وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة[٢٧٤] .

٥) عدم الاستناد إلى رأي الأمة يمكن أن يشجع وجود فكرة أهل الحل والعقد بمفهومها السلبي ، وقد لمسنا بوادر ذلك في عصر الخلافة الصحيحه نفسها وبالتحديد في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان وموقف أبي ذر الغفاري من ذلك المد العاتي من قبل المجتمع القرشي الذي بدأ يسترد قوته الجاهلية. ثم بعد ذلك في عهود الملك العضود .

---

[٢٧٣] موسى , محمد يوسف – نظام الحكم في الاسلام ص ١٢٨.

[٢٧٤] رشيد رضا – تفسير المنار جـ ٣ ص ١١ .

٦) من أجل هذا نجد الماوردي يحمل " أهل الاختيار " – وهم أهل الحل والعقد بالمفهوم الماوردي–[٢٧٥] إثم التقصير إذا لم يقوموا بواجبهم إزاء إتمام ترشيح الخليفة . وسمى "البغدادي" أهل الاختيار " أهل الاجتهاد" ولم ينس التأكيد على دور الأمة في قوله :" ...... ان طريق ثبوتها الاختيار من الأمة : باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لهم "[٢٧٦]

٧) إذن ، يمكن القول ، أنه في مسألة هامة ، تمس جميع أفراد الأمة ، مثل الخلافة والحكم ، يمكن أن تأخذ الشورى جميع أشكالها بما يلائم كل عصر ، بل إننا نجد أن الشورى أوثق اتصالا بمسائل الحكم لترسى أساس الديموقراطيه السياسية في الاسلام ، وهاهي الآيات الكريمة التي وردت في سورة الشورى توضح صورة المواطن المسلم المؤمن الذي يشكل مجتمع المؤمنين يقول تعالى :

"وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وماعند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون" " والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ماغضبوا هم يغفرون". "والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". "والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون"[ق١٢]

هذه هي الصفات الحميدة التي جعلها الله سمات أساسية تميز المؤمنين وتميز مجتمع المؤمنين.

٨) وعلى هذا الأساس، وعندما يتحلى المسلمون بهذه الصفات الحميدة، يصبح أهل الحل والعقد بكل درجاتهم ومسمياتهم والحاكم والمحكومين من مجتمع

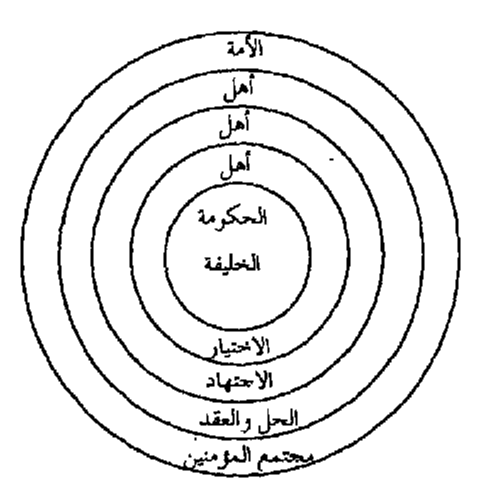
---

[٢٧٥] يميز الماوردي والفراء أهل الاختيار بصفات سبق ذكرها ومهتمهم ترشيح الخليفة . ويفصلهم الدكتور الريس والدكتور محمود حلمي عن أهل الحل والعقد لاختلاف الشروط وان قالوا بامكانية أن يكونوا منهم وليس العكس .

[٢٧٦] البغدادي – أصول الدين ص٢٧٩.

[ق١٢] سورة الشورى – آيات : ٣٦ إلى ٣٩ .

المؤمنين هم أهل الشورى ولو تصورنا لهذا الأمر مجموعة من الدوائر المتداخلة لكانت أكبر هذه الدوائر والتي تحيط بغيرها وتحتويها هي دائرة الأمة أو مجتمع المؤمنين ، ولكانت أصغر هذه الدوائر هي الحكومة (الخليفة) وتشكل الدوائر مجموعة أهل الشورى.



٩) فإذا كان هذا هو شأن الشورى في الاسلام فما موقف الحاكم الذي جاء بالشورى من الشورى ؟

هل هو ملزم بها . أم أنه أمر اختياري ؟ .... لاشك ان الالتجاء إلى الشورى يعد أمرا واجبا بالنسبة للحاكم وانه لأمر بديهي فإذا ماأجيز للحاكم – منذ البداية – أن يستشير أو لا يستشير فإنه بغير تردد يفضل الا يستشير ، وهكذا ينهار مبدأ الشورى من أساسه . فالحاكم إذن يجب أن يستشير أما عن نتيجة الاستشارة فهناك من يلزمه بها.[٢٧٧] بوصفه وكيلا عن الأمة . وهناك من يعفيه من

---

[٢٧٧] رشيد رضا – تفسير القرآن الكريم المسمى : تفسير المنار طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م جـ ٤ ص ١٦٣، ١٦٤.

- شلتوت، محمود – الاسلام عقيدة وشريعة ص ٣٧.

- عبده، محمد – الاسلام والنصرانية – مطبعة دار المنار – الطبعة الثانية سنه ١٩٧٣هـ .ص ٥٨-٦١.

- أبوزهرة , محمد – المجتمع الانساني في ظل الاسلام – طبعة مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر سنة ١٩٦٦م.

- البري , زكريا – الحرية السياسية في الاسلام – مقال نشر بمجلة عالم الفكر– المجلد (١) العدد (٤ ص ١٣٠.

الالتـزام[٢٧٨] وهناك من يرى الالتجاء إلى التحكيم في حالة اختلاف الرأي بين الحاكم وأهل الحل والعقد . وأيا كان الرأي في هذه المسألة فالشورى تظل مبدأ قائما يواجه الحاكم ويوجهه إلى كيفية الحكم والتصرف والقيادة.

١٠) أن توفر الصفات الحميدة في مجتمع المؤمنين والتي بينها الخالق جل شأنه في سورة الشورى من شأنه أن يجعل الدوائر الأصغر المنبثقه عن الدائرة الأم وهي دائرة الأمة الايمانية ، أكثر نقاء وأصدق تعبيرا وأحرص على استخدام العقل التام والتجربة السابقة والتزام الدين والتقوى وانعدام الغرض والهوى والنصح والمودة وسلامة الفكر ، الأمر الذي يخضع تطبيق مبدأ الشورى لقاعدتين أساسيتين هما :

أ - الزام الكل برأي الأغلبية.

ب - لامناقشه بعد الانتهاء من الشورى.

١١) تأخذ الدوائر المنبثقة عن الدائرة الأم شكلا يناسب كل عصر ، وقد اصطلح على تسميتهم بأهل الحل والعقد وأهل الشورى ونواب الأمة وهم الذين يفوضهم مجتمع المؤمنين في بعض أمورهم ويقترح الدكتور السنهوري أن يتم تعيينهم بالانتخاب[٢٧٩] حتى يمارس المواطن المؤمن كامل حريته في التعبير عن رأيه واختيار من يبلور هذا الرأي نائبا عنه.

---

[٢٧٨] خلاف , عبدالوهاب . السلطات الثلاث في الاسلام - مقال نشر بمجلة القانون والاقتصاد - السنة ٦، العدد ٤، صدر في ابريل ١٩٦٣م ص ٤٣٩ - ٤٧٠ .

- الطبري، أبوجعفر محمد بن جرير - جامع البيان عن تأويل آي القرآن - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤م جـ ٤ ص ١٥٣ .

- القرطبي، أبوعبدالله محمد ابن أحمد - الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٧م جـ ٤ ص ٢٥٢

[٢٧٩] السنهوري - الخلافة ص ٢٨١ الفرنسي ص ٦٢٢ الترجمه

(لكن أهل الاجتهاد بطبيعة الأمر لايتم انتخابهم لأنهم جماعة معينة من أهل التخصص . يرى ابن خلدون - بدافع من نظريته في العصبيه - إبعادهم عن ميدان السياسة وذلك لأن العلم والاجتهاد والملكات الفكرية هي شيء مختلف عن الثقل السياسي والاجتماعي , مالم يكن عالما مجتهدا متمتعا أيضا بمكانه سياسية واجتماعية).

الحرية هى أهم سمات شورى البيعة

يكرم الخالق جل شأنه الانسان بقوله :" ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[ق١٣] وقوله تعالى :" لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم "[ق١٤] . فقد جاء الاسلام يدعو إلى السلم والخير والمساواة والاخاء والتسامح والعدل والشورى ، وعمد إلى تكريم الانسان كي يحيا حياة كريمة تؤكد له ذاتيته وانسانيته ، واهتم بكل من الفرد والجماعة وضرورة التساند بينهما . والمسلم في ظل الدين الاسلامي له حرية أن يصنع مايشاء - إلا أن يكون محرما أو مكروها - دون الاضرار بالغير ، فالمسلم هو من سلم الناس من لسانه ويده[٢٨٠] وعندما يكون الكلام عن الحرية في ظل الشريعة الاسلامية فسنجد أن الشريعة الاسلامية شريعة حرة والفكر الاسلامي فكر حر يعلي من شأن الإرادة الفردية وأساس اتصاف الشريعة الإسلامية بالحرية يرجع إلى أنها خطاب مباشر للفرد وليس خلال أي وسيط مثل الدولة أو غيرها[٢٨١] ويترتب على ذلك نتيجة هامة وهي أن الفرد لايعفيه من التزامه في آداء الواجبات التي فرضها الله عليه تقصير الدولة أو إهمالها . أما عن "الارادة الفردية" فإن كانت الشريعة الاسلامية تعلي من شأنها إلا أن ذلك يقتصر فقط علي مالا يتعارض مع الشريعة . فإذا كان مبدأ عدم الاكراه في الدين مقررا في الشريعة الاسلامية بما يعنيه ذلك من حرية كاملة للفرد في أن يقبل بارادته الدخول في الاسلام . فإنه بعد الاسلام عليه الالتزام بالقواعد الآمرة والناهية المنزلة . و بذلك لم تكن الحريات مطلقة في الاسلام ، وإنما نظمها التشريع الاسلامي ووضع لها حدودا استهدفت تحرير الانسان وتكريمه ، وحماية النظام والمجتمع . كما تكفل هذه

[ق١٣] سورة الاسراء - آيه ٧٠ .

[ق١٤] سورة التين - آيه ٤ .

[٢٨٠] هيكل، محمد حسين - الحكومة الاسلامية ص ٩٤.

[٢٨١] وصفي، مصطفى كمال - مصنفة النظم الاسلامية - القاهرة مكتبة وهبة ١٩٧٧ ص ٧٤ .

الحدود ممارستها ، وعمارة الأرض وقيام الحضارات . فالحرية مسئولية وفكر وإرادة، ولكي يكون الانسان حرا لابد أن يضطلع بعمل يؤديه أداء القادر الماهر العارف بأسرار مهنته ، وهو حر بمقدار مايكون في وسعه أن يسيطر على مادة عمله

ولما كان الاسلام يقوم على الاقتناع والتفهم والتدبر ، لذلك كفل للناس الحرية في إبداء الرأي والتعبير عنه وقد أعطى الاسلام كل فرد الحق في إبداء رأيه ،وجعل من أظهر صفات المؤمنين أنهم يجهرون بالحق ، ولاتأخذهم في الله لومة لائم . بل ان اعلان الحق والجهر به والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هي فرائض في دين الله وواجب على المسلمين . وبشر القرآن المقصرين فيها بسوء المصير في الدنيا والآخرة.

"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون"[ق١٥٥] ولاتقف حرية الرأي عند حد إباحة الجدال وصولا للحق ، بل تقرر تكليفا عاما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :" من رأى منكم منكرا فليغيره بيده . فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان "[ح٢٠]

والرأي أما أن يكون فرضا كما في حالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاجتهاد والشورى . وقد يكون مندوبا في حالة النصيحة ، فالناصح يبدى رأيه علي سبيل الندب لمحض خير المنصوح له ، فالدين النصيحة .

ومع ذلك فقد أدرك الاسلام أن المجتمع الاسلامي ككل لن يخلو من فئة مضللة ، همها الهدم والكيد ، فاعتبر هذه الفئة من أصحاب الفتنه ، وأكد أن الفتنة أشد من القتل . كما وضع بعض الضوابط مثل تحريم الخوض في الناس بالبهتان وحظر قذفهم وسبهم واذاعة أسرارهم ، والسخرية والتنابز بالألقاب فيما بينهم .

[ق١٥٥] سورة آل عمران : آية ١٠٤.

[ح٢٠] رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري .

الكذب والسرقة والزنا والخيانة ، وغير ذلك من الضوابط الأخلاقية التي تحكم مجتمع المؤمنين.

فهل يعني ذلك أن الحرية في الاسلام حرية منقوصة لأنها مقيدة بكل تلك القيود ؟ ويقودنا هذا السؤال إلى البحث عن نقيض الحرية ، وهو العبودية ، لنجد أن كمال الحرية في الاسلام يبدو في أن عبودية الانسان لله وحده تحرره من كافة أنواع العبودية . ويصبح من حقه التعبير عن رأيه والجهر به.

وهذا ما مارسه المسلم منذ فجر الاسلام فالمتأمل في المناقشات والمشاورات التي صاحبت بيعة الخلفاء يجد أن الحرية كانت هي الطابع الاساسي الذي ساد طوال اجراء هذه المناقشات والمشاورات وخاصة قبول رأي المعارضة أثناء المناقشات وعندما نستعرض المناقشات التي تمت في سقيفة بني ساعدة نجد الحوار بين المهاجرين والأنصار صورة نابضة بالحياة لحرية الرأي التي تمتع بها المسلمون الأوائل، حتى احتدام المناقشه الذي حدث بين الفاروق عمر وبعض الأنصار نجد شبيها له يحدث اليوم في أعرق البرلمانات والمؤتمرات الديمقراطية.

لقد استعرض الأنصار الأمر ، وناقشوه فيما بينهم وتوصلوا فيما بينهم إلى رأي ، وحضر المهاجرون ، وسمعوا من الأنصار ، وطرحوا رأيهم ، وانتهى الأمر بأن اقتنع الأنصار بوجهة النظر التي أبداها المهاجرون ، وبايع جميع الأنصار أبا بكر الصديق بلا ضغط ولا اكراه ولكن عن قناعة ورضى ولم يتخلف سوى زعيم المعارضة سعد بن عبادة كما يذكر المؤرخون الراجحون.

حتى في حالة العهد للفاروق من الصديق – رضي الله عنهما – فقد تشاور الصديق مع معظم أهل الشورى وواجه التحفظات والاعتراضات التي انصب جانبها الأكبر على غلظة عمر وبعضها على شخصه . ويروي لنا الطبري في تاريخه إجابة الصديق – وهو في فراش مرضه على عبدالرحمن بن عوف ، عندما دخل عليه قائلا:"

كيف أصبحت ياخليفة رسول الله فإني أرجو أن تكون بارئا.[٢٨٢] قال : أترى ذلك ....؟ قال نعم . قال أبوبكر : والله إني لشديد الوجع ولما ألقى منكم يامعشر المهاجرين أشد من وجعي ، وإني وليت أمركم خيركم في نفسي فكلكم ورم أنفه ارادة أن يكون هذا الأمر له ...." ومع استمرار الحوار يقول له عبدالرحمن بن عوف : خفض عليك من هذا يرحمك الله فإن هذا يهيضك على مابك ....[٢٨٣]

إذن فالمعارضة لهذا العهد ظلت قائمة في مواجهة الصديق حتى وهو يغالب المرض على فراشه.

وتتبدى حرية الرأي والحوار الهادف الحافل بين أهل الشورى الذين عينهم الفاروق للخلافة واختيار من يقوم بها ونهوض عبدالرحمن بن عوف بالتشاور مع كافة طوائف المسلمين طوال ثلاثة أيام ليؤكد ضمان الحرية لكل رأي ، ولكل مسلم ليقول كلمته ، فكانت الشورى على نطاق واسع.

ويتكرر مشهد المؤتمر السياسي الذي شهدته سقيفه بني ساعدة في مسجد المدينة أثناء الجلسة الأخيرة للاختيار ومادار بين أنصار على وأنصار عثمان من حوار ساخن وتراشق بالألفاظ كاد يؤدي إلى اشتباك ومع ذلك فقد انتهى كل ذلك برضى الجميع بمبايعة عثمان حتى بيعة على بن أبى طالب – كرم الله وجهه – التي جاءت في وقت الفتنه والاضطراب ، كانت متسمة بالرضى ، وحرية الاختيار لأفضل من بقي من الصحابة ، ولامحل لدعوى الاكراه هنا، أو انه ادعاها لنفسه كما ذكر ابن حزم الظاهري . أما مسألة خروج البعض عليه وحروبه في الجمل وصفين ، فلهذا شأن آخر وإن كان وثيق الصلة بمفهوم الخلافة الصحيحة وسيادة مجتمع المؤمنين.

---

[٢٨٢] يرى الاستاذ ظافر القاسمي في هذه العبارة دليل معارضة من عبدالرحمن بن عوف . لأنها مع اتصال الحوار وسياقه بعدها تدل على أنه لم يعد هناك حاجة للعهد.

القاسمي، ظافر – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ – الجزء الأول دار النفائس – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٧٤ ص ١٨٢ وهامشها .

[٢٨٣] الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير – تاريخ الرسل والملوك – مكتبة خياط بيروت من سلسلة روائع التراث العربي – طبعة دار المعارف بمصر القسم الأول جـ٤ ص ٢١٣٩، ٢١٤٠.

الشعب هو صاحب الرئاسة العامة

نلاحظ أن تعبير ولي الأمر الفرد لم يذكر على الاطلاق في القرآن، ونلاحظ أن التوجه القرآني العام يوصي دائما بجماعية القيادة في الدولة الاسلامية ، فلاتشير إليها كافة نصوص القرآن إلا بعبارة : أولي الأمر. "

فالمسئوليه متبادلة بين الفرد والدولة ، والاختصاصات أوضحها الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله :" كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع ، وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته ، وهو مسئول عنهم ، والعبد راع على مال سيده ، وهو مسئول عنه ، والمرأة راعية على بيت زوجها ، وهي مسئولة عنه ، فكلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته ."[ح٢١]

وفي هذا الاتجاه يوضح لنا الامام محمد عبده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بنص القرآن مبلغا ومذكرا ، لا مهيمنا ومسيطرا(سورة الغاشية آية ٢٢) وعلى حد تعبيره فإن الاسلام " لم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط ، لا في الأرض ولا في السماء ، بل الايمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فما بينه وبين الله ، سوى الله وحده " وبمثل ذلك قال الشيخ محمود شلتوت مؤكدا على أن خليفة المسلمين هو مجرد وكيل عن الأمة يخضع لسلطان موكله في جميع أموره.... وهو ليس إلا فردا عاديا لايمتاز على غيره إلا بثقل مسئوليته ، والأمة صاحبة الولاية عليه ، في إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام ان ارتكب فعلا يحرمه الشرع.[٢٨٤]

ولاخلاف بين أهل السنة علي أن كل قادر على النهوض بتلك المسئوليه له الحق في أن يتقدم لها ، بالأسلوب الذي ترتضيه الأمة قائما على الشورى.

[ح٢١] رواه البخاري ومسلم .

[٢٨٤] هويدي، فهمي - التدين المنقوص - الطبعه الثانيه ١٩٨٨. مركز الأهرام للترجمة والنشر - موسسة الأهرام ص ٨١.

وقد ورد لفظ الحكم في القرآن الكريم للدلالة على معنـى : " القضـاء والفصـل "هذا فضلا عن دلالة بعض مشتقاته على معاني : الحكمة والاتقان.[٢٨٥] ويـرى البعـض ان هذا المصطلح يعني إلى جانب القضـاء والفصـل . الحكومـة أيضـا.[٢٨٦] فهـل كـان مدلول لفظ الحكومة – الذي استخدمه الامام على بن أبي طالب وهو بصدد الحديث إلى الخوارج بشأن واقعة التحكيم – يعني السلطة التنفيذية أو نظـام الحكـم كمـا هـو شائع في عصرنا.

ونلمس آثار هذه المعاني لدى بعض اتجاهات الفكر الاسلامي السني في القـول "بالحاكمية" وهو قول عرفه التراث التاريخي الاسلامي مـن قبـل عندمـا رفـع الخـوارج شعارهم " لاحكم إلا لله " ونقلوا خلافهم ومعارضتهم من مجـال الممـارسة السياسية وما تحتمله من خطأ أو صواب إلى مجـال العقيـدة الدينيه والتـي تعنـي أساسـا بـالكفر والإيمان.

أما أبو الأعلى المودودي الذي يعتبر رائـد القـول "بالحاكميـة" فـي هـذا العصر فيذكر هذه الآيات من القرآن الكريم لتعزيز رأيه :" إن الحكم إلا لله أمر آلا تعبـدوا إلا أياه. ذلك الدين القيم"[ق١٦]

"يقولون هل لنا من الأمر من شيء . قل ان الأمر كله لله"[ق١٧] "ومن لم يحكـم بما أنزل الله فأولئك هـم الظالمون"[ق١٨]

فهذه الآيات تصرح بأن الحاكمية (Sovereignty) لله وبيـده التشريع وليـس لأحد– وإن كان نبيا – أن يأمر وينهي من غير أن يكون لـه سلطان مـن الله . والنبي

---

[٢٨٥] معجم ألفاظ القرآن الكريم – مجمع اللغة العربيه , القاهرة دار الشروق،١٩٨١م ص ١٥١، ١٥٢.

[٢٨٦] خالد محمد خالد – الدولة في الاسلام , القاهرة : دار ثابت الطبعة الأولى ١٩٨١ ص ٣٤ .

[ق١٦] سورة يوسف ايه ٤٠ .

[ق١٧] سورة آل عمران آيه ١٥٤.

[ق١٨] سورة المائدة أيه ٤٥.

أيضا لايتبع إلا مايوحى إليه : " ان اتبع إلا مايوحى إلـي "ومـاوجب علـى النـاس طاعـة النبي إلا لأنه لايأتيهم إلا بالأحكام الإلهية.

قال الله عز وجل :

"وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله"(ق١٩) " أولئك الذين آتيناهم الكتـاب والحكم والنبوة"(ق٢٠) " ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتـاب والحكـم والنبـوة ثـم يقـول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبمـا كنت تدرسون"(ق٢١) فالخصائص الأوليه للدولـة(State) الاسـلامية ، كمـا يظهـر مـن الآيات التي ذكرناها ، ثلاث:

١- ليس لفرد أو أسـرة أو طبقـه أو حـزب أو لسـائر القـاطنين فـي الدولـة تصيـب مـن الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هـو اللـه والسـلطة الحقيقيـه مختصـه بذاتـه تعـالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

٢- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهـم لبعض ظهيرا لايستطيعون أن يشرعوا قانونا ولايقدرون أن يغيروا شـيئا ممـا شـرع الله لهم .

٣- ان الدولة الاسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جـاء بـه النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال . والحكومات التي بيدها زمـام هذه الدولة لاتستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه.

ويستمر الفقيه والمفكر الاسلامي الباكستاني أبو الأعلـى المـودودي ، فيقـول:" كل مـن نظـر إلـى هـذه الخصـائص التي ذكرناهـا آنفـا علـم لأول وهلـة أنهـا ليسـت

(ق١٩) سورة النساء أيه ٦٤.

(ق٢٠) سورة الأنعام أيه ٨٩.

(ق٢١) سورة آل عمران أيه ٧٩.

ديمقراطيه . Democraty فإن الديمقراطيه عبارة عن منهاج للحكم ، تكون السلطة فيه للشعب جميعا ، فلا تغير فيه القوانين ولاتبدل إلا برأي الجمهور ولاتسن إلا حسب ماتوحى إليهم عقولهم . فلا يتغير فيه من القانون إلا مالرتضته أنفسهم وكل مالم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج من الدستور.

هذه خصائص الديمقراطيه وأنت ترى أنها ليست من الاسلام في شيء فلايصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية ، بل اصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو التيوقراطية Theo-cracy ولكن التيوقراطية الأوربية تختلف عنها الحكومة الالهية (التيوقراطية الاسلامية) اختلافا كليا فإن أوربا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة (Priest Class) مخصوصة ، يشرعون للناس قانونا من عند أنفسهم حسب ماشاءت أهواؤهم وأغراضهم ، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي . وأما الثيوقراطية التي جاء بها الاسلام فلاتستبد بأمرها طبقة من السدنه أو المشايخ ، بل هي تكون في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ماورد به كتاب الله وسنة رسوله ، ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة "الثيوقراطية الديمقراطيه- Theo" " democracy "أو " الحكومة الالهية الديمقراطية "[٢٨٧]

وعلى الرغم من هذا الاتجاه الثيوقراطي الخاص ، إلا أن المودودي لم ينس الأمة ، فقد خو ل للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة(Limited popular Sovereignty) وذلك تحت سلطة الله القاهرة . فلا تتألف السلطة التنفيذية (Executive) إلا بأراء المسلمين ، وبيدهم يكون عزلها من منصبها . قال تعالى :" وعد الله الذين آمنوا منكم

---

[٢٨٧] المودودي ، أبوالأعلى :

- نظرية الاسلام السياسية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت سنة ١٩٧٥م ، تقديم وترجمة محمد عاصم الحداد ص٢٦ - ٣١ .

- نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، مجموعة رسائل المودودي . ترجمة : جليل حسن الاصلاحي مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد .

وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم"[٢٢٥] . ويرى المودودي ان الاسلام يستعمل دائما لفظة الخلافة (Vicegerency) بدل لفظة الحاكمية (Sovereignty)وإذا كانت الحاكمية لله خاصة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي يكون خليفة (Viceegerent) الحاكم الأعلى ولايتولى إلا ماولاه المستخلف – أي الحاكم الأعلى – من أملاكه وعبيده نيابة عنه .(وهنا لمحة من نظرية الحكم عند الشيعة) . أما الأمر الثاني في هذه الآية : أن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف ، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم ، فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلهم خلفاء الله ، وهذه الخلافة التي أوتيها المؤمنون خلافة عمومية (Popularvicegerencyلايستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفه وكما جاء في الحديث:

"كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[٢٨٨]

والغريب أنه يعود لاستخدام مصطلح الديمقراطيه – بعد أن رفضه – فيقول:"كل ماقدمت آنفا ، هو أساس الديمقراطية الاسلامية".[٢٨٩] فالمجتمع الذي يكون كل عضو منه خليفة لايتسرب إليه فساد التفريق بين الطبقات ، ولاشر الامتيازات.

ونقف نحن مع الرأي الناقض والناقد لفكرة الحاكمية بالصورة التي قدمها المودودي ، والتي يخلط فيها بين أمرين:

- بين مكانة الله كخالق أعظم لهذا الكون بما فيه ومن فيه.

---

[٢٢٥] سورة النور آية ٥٥.

[٢٨٨] المرجع السابق الأول ص ٤٤ – ٤٥.

الثاني ص ٤٩ – ٥٠

[٢٨٩] المودودي – نظريه الاسلام السياسيه ص ٤٥.

- وبين مكانة الشعب - وافراده جميعا من المؤمنين - كقوة سياسية داخل دولة معينة فالأديان كلها جاءت من عند الله ، والكتب السماوية أنزلت من لدنه جل شأنه ، والاسلام بكتابه وقواعده إنما جاء من عند الله . كل ذلك أمر واضح وبديهي ، يجب ألا نخلط بينه وبين أمر آخر يختلف عنه تماما:

من الذي يملك في مجتمع معين السلطة العليا التي لاتعادلها ولا تفوقها سلطة أخرى ؟ فهذا التساؤل يثور في كل مجتمع بشري صغر أم كبر . ولايمكن أن تكون الاجابة دائما أن أحدا من البشر لايملك هذه السلطة العليا.

إذن ، فالقول بالحاكمية يمكن تفسيره على أحد معنيين:

فمن ناحية فإن " الله " جل شأنه هو بالفعل الحاكم على الاطلاق والملك على الاطلاق وهو الآمر الذي بيده ملكوت كل شيء ولامعقب لحكمه . ومن ناحية أخرى فإن نقل هذه " الحاكمية" إلى ميدان السياسة - بحيث يكون مقصودها ان السلطة السياسية في المجتمع هي ليست من حقوق الأمة - يفتح الطريق امام توظيف الدين لخدمة أغراض السياسة ومايؤدي إليه ذلك من مساوئ خبرها تاريخ البشرية من قبل[٢٩٠] . ومن ثم فإن البعض يرى أن القول بأن "الحكم لله" في مجال المجتمع السياسي والدولة يعني أننا سنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين بالاجتهاد والحكم بموجبها مع أدعاء أنهم وكلاء عن الله ينفذون حكمه.[٢٩١]

ولايجوز - في هذا المجال - أن نحتج بالآيات التي تقول " ان الحكم إلا لله" و" ان الأمر كله لله " فالحكم والأمر يقصد بهما أمر الكون كله في أرزاقه وأقواته وآجال بنيه ومصير افراده ، أمر الدين في قواعده وأصوله ، أمر الدنيا وكيف تقوم ومتى تفنى . ولكن لايقصد به السلطة البشرية الأرضية ، التي تصدر القواعد الأرضية ، في

---

[٢٩٠] فهمي ، مصطفى أبوزيد - النظرية العامة للدولة ص ص ٣١٠ - ٣١١. عماره ، محمد - الاسلام والسلطة الدينية ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧م ص ص ٣ - ١٠.

[٢٩١] عماره ، محمد - المرجع السابق ص ١١٤ - ١١٥ .

المجال الذي شاءت ارادة السماء أن تتركه لأبناء الأرض!![292] . إن القضية ليست في المفاضلة بين حقوق الله وحقوق النـاس وترجيـح أيتهمـا علـى الأخـرى ، ولكـن الـداء والعلة في تلك القسمة الظالمة التي تعكس خللا فادحا في فهم التعـاليم ، وتهـدم ركنـا عظيما من أركان الانحاز الذي حققه الاسلام كدين ختم الله به رسـالاته إلـى البشـر ، وأقام به جسرا متينا يربط مباشرة مابين الانسان والله وبين الدنيا والآخرة وهدفـه الأول وحجر الزاوية فيه تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، كما يقول فقهاء السـلف ، الذين أدركوا ان للتعاليم مقاصد ووظيفة ، وأن تكاليف الدين ليسـت موضوعـه حيثمـا اتفق لمجرد ادخال الناس تحت سلطته وفي ظل هيمنته.[293] إذن إذا كانت الحاكميـة الإلهيه يقصد بها هيمنة التشريع الالهي والحكم بمقتضاه فهذا مما لاخلاف عليه ولكن اتخاذ تلك النظرية مدخـلا لاضفـاء صبغـة مقدسـة علـى شـخص الحـاكم أو المجتهـد بدعوى أنه الحاكم بما أنزل الله فهذا هو بداية توظيف الدين لخدمة أغراض السياسة.

ومن ناحية أخرى فإنه بالتأمل في التراث السياسي الإسـلامي نجـد ان الحديـث في الفكر الاسلامي عن حق الله أنما يحمل في أحد معانيه حق المجتمع . فالقول بـأن المال مال الله يعني أنه مال المجتمع ومال الناس وعندما تذرع الخليفـة الأمـوي الأول معاوية بن أبي سفيان ، وهو ينفق عن سعة من بيت المال ، بـأن ذلـك مـال اللـه ويـده مطلقة فيه باعتباره خليفة المسلمين " فإن الصحابي الجليـل أبـاذر الغفـاري تصـدى لـه معارضا ومذكرا بأن مال الله هو مال مجموع المسلمين ، وليس له أن يتصرف فيه في غير صالحهم وبعيدا عن مشورتهم.[294]

كذلك فإن " حكم الله وسلطانه يعني في مجال السياسة حكم الأمة.[295]

---

[292] فهمي، مصطفى أبوزيد – المرجع السابق ص ٣١١.

[293] هويدى، فهمي – التدين المنقوص ص ١٢٠.

[294] هويدى، فهمي – التدين المنقوص ص ١٢٩.

[295] عماره ، محمد – الاسلام والسلطه الدينيه ص ٤٢.

وهذا ماتوصل إليه الدكتور عبدالرزاق السنهوري : أن الأمة هي التي تعبر عن الإرادة الالهية باجماعها – وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته.

ان اجماع الأمة نوع من التعبير عن الإرادة الالهية ، استنادا إلى العبارة الرائعة للحديث الشريف :" إن الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة."

ويهمنا ان نلاحظ هنا ان الخليفة في الاسلام لايمكن أن يعطي لنفسه حق التعبير عن الإرادة الالهية ، أي أنه لايملك أن يصدر تشريعا . لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين – أي مجموع الأمة ، أي الشعب.

ان أي صورة للديمقراطية الحديثه لايمكن أن تكون أبلغ مما قرره الاسلام من أن ارادة الأمة هي التي تعبر عن ارادة الله ، وان التشريع يكون باجماع صادر عن ارادة الأمة فلها وحدها دون حكامها (حتى لوكانوا خلفاء) ، حق التعبير عن الارادة الالهية بعد القرآن والسنة ، وذلك بالاجماع.

وهناك مصادر أخرى تلي الاجماع في الأهمية ، أهمها الاجتهاد ، ويدخل فيه القياس ، ويليه مصادر فقهية أخرى تختلف عليها بين الأئمة : كالاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف.

ومن هنا توصل السنهوري إلى مفهوم نظريه السيادة في الاسلام بأن سيادة الأمة هي سيادة الشريعة لأن فكرة السيادة مرتبطه بموضوع السلطة التشريعيه في الاسلام ، كما أنها ذات أهمية في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم ، في العصر الحديث.

روسو وفكرة السيادة:

وقد بني روسو فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعي ولكن علماء آخرين يستبعدون فكرة روسو ، ويرون أنه مادامت السلطات في الدولة إنما توجد لمصلحة الأمة فيجب أن تكون الأمة هي مصدر تلك السلطات والرقيبة على مباشرتها . أما

روح التشريع الاسلامي فتفترض أن (السيادة) بمعنى السلطة غير المحدودة لايملكها أحد من البشر ، فكل سلطه انسانيه محدودة بالحدود التي فرضها الله ، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك وارادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسنة الرسول المعصوم الملهم ثم إجماع الأمة فالاجماع معناه ان الأمة صاحبة السيادة.[٢٩٦] ويمكن أن ينتج عن تطبيق الاجماع نظام حكم نيابي اسلامي.

رفض الاكراه على أي من طرفي البيعة:

في مجال الحريات السياسية كفل الاسلام للأفراد حق المساهمة الايجابية في نظام الحكم ومن مظاهر ذلك اشتراكهم في اختيار ومبايعة الخليفة.

وإذا كان أمر الاكراه على البيعه متصلا أشد الاتصال بمدى الحرية المتاحة لكل مسلم في مناقشة أمر اختياره للشخص المرشح للخلافة ، غير أنه في بعض الأحيان قد يتوفر حق المناقشة بالأقوال دون الأفعال كما حدث بعدذلك في بعض فترات التاريخ الاسلامي ، وكما يحدث اليوم في كثير من الدول التي تحرص على ضمان المناقشة نظريا ، وان كان ذلك لايغير في بعض الأحيان من الواقع شيئا.

لقد حذر الخالق جل شأنه مجتمع المؤمنين من هذا الخطأ الفادح الذي يمقته سبحانه وتعالى بقوله :" ياأيها الذين آمنوا لم تقولون مالاتفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالاتفعلون"[٢٢٥] كما علم – جل شأنه – عباده درسا بليغا في المشاورة مع أنه سبحانه وتعالى منزه عن الحاجه إلى المشورة إلا أنه سبحانه وتعالى أبى إلا أن يعلم عباده المشاورة ، وهذا ماأوضحه الزمخشري والرازي في تفسيرهما للآية : وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك

---

[٢٩٦] السنهوري – فقه الخلافه ص ص ٧-٧١-٨١-٩١-٢٠ ، فرنسي ص ص ٨٦-٩٦-٠٧-١٧ مترجم

[٢٢٥] سورة الصف آية ٢، ٣ .

الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم مالاتعلمون"[٢٤ق]
فالزمخشري يفسرها بقوله :" قيل ليعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها ، وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم ، وإن كان هو بعلمه وحكمته غنيا عن المشاورة"[٢٩٧]

ويتفق الرازي مع الزمخشري في هذا التفسير للآية فيؤكد أنه ان قال ماالفائدة في أن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة" إني جاعل في الأرض خليفة " مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة ، يأتي الجواب من وجهين ، الأولى أنه تعالى يريدهم أن يطلعوا على ذلك السر فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب ، والوجه الثاني : أنه تعالى يعلم عباده المشاورة.[٢٩٨]

وكان هذا المعنى واضحا لدى الخلفاء الراشدين على الرغم من أن بعض دعاوى الاكراه قد أثيرت ، مثل الذي أثير حول خلافتي أبي بكر وعلى – رضي الله عنهما - من دعاوى الاكراه التي قوبلت – في كتب التاريخ وروايات الثقات بروايات أقوى منها تدحضها . وخلافة الراشدين – في طريقة فهمها وتطبيقها للاسلام – تعتبر النموذج والمعيار الذي يقاس عليه ، وهي من المنظور السياسي "خلافة انتخابية"[٢٩٩] ، حتى في حالة استخلاف الصديق للفاروق ، وماتبعه الفاروق من تحديده عددا يختار من بينهم الخليفة ، فإن كلا منهما أوقف إقرار ذلك الاختيار على رأى ومشورة المسلمين.

[٢٤ق] سورة البقرة آية : ٣٠.

[٢٩٧] الزمخشري – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل ، المكتبة التجارية ، ١٣٥٤هـ جـ ١ ص ٢٠٩.

[٢٩٨] الرازي – مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير ، القاهرة ، المطبعة البهية المصرية ، ١٩٣٨م، جـ ١ ص ٣٨١.

[٢٩٩] المودودي , أبوالأعلى – الخلافة والملك . ترجمه أحمد ادريس الكويت , دار القلم , ١٩٧٨ ص ٤٩.

أن تللك الخلافة "المثال" أكدت نظرة المجتمع إلي القيادة باعتبار من يمثلها شخصا عاديا كسائر المسلمين ، وهو في قيامه "بالخلافة " تكون لـه حقوق مستمدة من قيامه "بالخلافة" وعليه واجبات خاصة بها بالإضافة إلى واجباته كفرد مسلم عادي[٣٠٠] .

وقد جاءت الخلافة "المثال" بنظام جديد يختلف في مظهره وجوهره عن أنظمه الحكم السائدة في ذلك العهد وقد كان من أبرز تلك النظم النظام الكسروي الفارسي والنظام القيصري الروماني . وهاهو الفاروق عمر يعلن ذلك الاختلاف عندما زار معاويه بالشام وشاهد أبهة الملك فقال له :" أكسروية يامعاوية . "

لقد ارتبطت تلك المسميات لديهم بالاستبداد المطلق وهذا ماكان يخشاه الراشدون ، وعبر عنه علي بن أبي طالب فميا كتبه إلى أهل العراق حين أشار إلى معاوية وأنصاره بأنهم سوف يغيرون طبيعة القيادة الاسلامية.

ذلك لأن انتقال السلطة في ظل الخلافة "المثال"الراشدة كان مرجعه في المقام الأول إلى شورى المسلمين واختيارهم للخليفة الجديد أو اقرارهم لذلك الاختيار إقرارا يتسم بالحرية الكاملة في التعبير عن الآراء المختلفة وانتفاء الاكراه . وبذلك فإن البيعه لم تكن حصاد السلطة بل"كانت البيعة مانحة للسلطة وسببها"[٣٠١]

فلم تنعقد الخلافة لأحد من الخلفاء الراشدين إلا بعد الرضاء الحر من قبل جمهور المسلمين ، ولم يتسم مسلك هؤلاء الخلفاء بالسعي لطلب السلطه ولكن قبول أحدهم للقيام بالخلافة كان تعبيرا عن الالتزام بالحفاظ على الدين وسياسة الدنيا به وعندما ننظر إلى موقف علي بن أبي طالب من الخلافة - وحتى لو أخذنا في الاعتبار بعض الروايات التاريخية التي تذكر أنه كان يرى نفسه أحق بالخلافة - فسنجد أنه لم

---

[٣٠٠] عفيفي , محمد الصادق - المجتمع الاسلامي , وأصول الحكم - القاهرة دار الاعتصام سنة ١٩٨٠م ص ص ١٨٥ - ١٩٨.

[٣٠١] المودودي - الخلافة والملك ص ٩٩ .

يثبت من أي رواية تاريخيه ذات إعتبار أنه سعى لنيل الخلافة[٣٠٢] ومن هنا كان رأي علماء الشريعة في الخلافة - كمظهر من مظاهر الحكم - بأنها عقد يتم عن اختيار وقبول بين الأمة والخليفة ، وهي عقد حقيقي ، يتم بإيجاب وقبول يرتب على كل من الطرفين إلتزامات وحقوقا . ولذا فقد أوجب العلماء مراعاة مايلي:

١- ضرورة رضاء المرشح لشغل المنصب.

٢- ضرورة سلامة الرضا من طرفي العقد ، لاسيما من جانب الناخبين . ولهذا فإن اكراه الناخبين على أداء قسم معين لايفيدهم وفقا لفتوى الامام مالك.

وقد أوضح الماوردي هذا الأمر فيما كتبه :" إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة (أي المرشحين) ، المتوفرة لديهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولايتوقفون عن بيعته . فإذا تبين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الامامة ، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته ، وان امتنع عن الامامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها (لأنها عن رضى واختيار لا يدخله اكراه ولااجبار) ، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها ، فلو تكافأ في شروط الامامة اثنان قدم لها اختيارا أسنهما ، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا ، فإن بويع أصغرهما سنا جاز ، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار مايوجبه حكم الوقت . فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور ، وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق . وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق . فعلى الناخبين اذن الالتزام بأن ينتخبوا أكثر المرشحين كفاءة مع مراعاة ضرورات العصر"[٣٠٣]

---

[٣٠٢] ابن العربي , القاضي أبي بكر - العواصم من القواصم ص ١٢٤.

[٣٠٣] الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥.

انظر السنهوري - فقه الخلافة ص ١٤٢.

وقد ميّز السنهوري بين الخلافه "المثال" الصحيحة وبين الخلافة الناقصة بأن الأخيرة تقوم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الاكراه)، ولايمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم . أما الخلافة الصحيحة فهي على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقي وعقد صحيح.(٣٠٤)

ومن هنا فإن الاكراه هو نقطة التحول الرئيسية من الخلافة الصحيحه إلى الخلافة الناقصة ، ويعبر عن ذلك بوضوح ماقاله معاوية بن أبي سفيان في إحدى خطبه بالمدينه بعد أن تمكن من الوصول للسلطه :"أما بعد ، فإني والله ماوليت أمركم حين وليته وأنا أعلم أنكم لاتسرون بولايتي ولاتحبونها ، وإني لعالم بما في نفوسكم من ذلك ولكننى خالستكم بسيفي هذا مخالسة ....وأن لم تجدوني أقوم بحقكم كله فارضوا مني ببعضه"(٣٠٥)

أما عن موقف الفكر الاسلامي السني من الخلافة الناقصة – التي تراوحت مابين فكرة الخلافة الصحيحه والملك العضوض – فنجد أنه نظر إليها كأمر واقع ، فيتحدث الماوردي عن "امارة الاستيلاء" ويفصل أحكامها "المعقودة عن اضطرار لنبني حكم الاضطرار على حكم الاختيار فيعلم فرق مابينهما من شروط وحقوق"(٣٠٦)

ويوضح السنهوري الضرورات التي تفرض الخلافة الناقصة وتنتج هذه الضرورات عن وجود قوة لايمكن التغلب عليها وهذه هي أغلب حالات الحكومة الناقصه – أما الحالة الثانية فهي عدم وجود شخص توفرت فيه شروط الأهلية للترشيح للخلافه ، فيضطر الناخبون لاختيار من لم تتوفر فيه تلك الشروط – أما كيف تقوم حكومة السيطرة والقوة ،فقد أشار صاحب المسايرة إلى هذه الحالة بقوله :" إذا استولى على الامامة شخص وتبين ان ابعاده عن الخلافة يترتب عليها اضطرابات

---

(٣٠٤) السنهوري – فقه الخلافة ص١٤٠

(٣٠٥) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٨ ص ١٣٢

(٣٠٦) الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٣٣ – ٣٤.

وصعاب من المستحيل التغلب عليها فإنه لامفر من التسليم بامامته حتى لا تكون مثل الذي يدمر بلدا بأسره لتشييد قصر".

هذا الرأي مبني على القاعدة الأصولية التي توجب اختيار أخف الضررين ، لأن التسليم بالنظام المبني على القوة أخف ضررا من الحرب الأهلية التي لاتضمن نتائجها. وهذه الفكره هي أساس الاعتراف بالشرعية الواقعية - رغم عدم صحتها - لخلافة الاسرتين الوراثيتين الأوليين في الاسلام : الأمويين والعباسيين.

فالقاعدة ان العالم الاسلامي لايجوز ان يستسلم لحكم القوة إلا إذا كان لايستطيع أن يفعل أي شيء آخر ، لأنه فعلا في هذه الحالة تتوفر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية ، أما إذا كان هناك أمل في ان ينتصر الحق على القوة فيجب الانتصار لهذا الأمل . لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهي قيام الخلافة الصحيحة . وهذا المبدأ هو الذي قام على أساسه الامام الحسين بن على بن أبي طالب في محاولته اليائسه التي انتهت بمأساة مصرعه في كربلاء.

إن الثورة على الخلافة الفاسدة جائزة بل واجبة إذا توفر شرطان : أولهما أن يعتقد القائمون بها أن لديهم أسبابا جدية تمكنهم من النجاح ، وثانيهما أن يكون الغرض الحقيقي هو إقامة نظام الخلافة الصحيحة ، أما إذا كان غرضه هو الاستيلاء علي السلطة بالقوة كما فعل الذين يثور عليهم فإن الاسلام لامصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل اخر مثله.[٣٠٧]

وهكذا يتبين لنا في وضوح ان الاكره على أي من طرفي البيعة مرفوض ، والغريب ان الاكراه الأكثر شيوعا في التراث الاسلامي جاء من القلة التي تملك السيطرة والقوة الغاشمه نحو الكثرة التي هي في المقام الأول صاحبة الشأن والسيادة وإضفاء صفة الشرعية على حالات الاكراه ، هو وضع مؤقت أجيز لدفع الضرر ، على

---

[٣٠٧] السنهوري - فقه الخلافه ص ٢١٠، ٢١١ ، ٢١٢ فرنسي

ص ٢١٦ ، ٢٦٢، ٢٦٣ مترجم

أن يظل الأمل والعمل قائما لتغييره . ولكي تكتسب الحكومة (الخلافة) الناقصه شرعيتها الواقعية يشترط أن يستعمل الحاكم القوة لتثبيت النظام والأمن . وهي تفقد مبرر شرعيتها إذا لم يكن العالم الاسلامي قد حصل على هذه المنفعة الواقعية ، التي هي أساس جواز الاعتراف بالحكومة المفروضة بالقوة وإلا لما أمكن القول ان القول ان العالم الاسلامي يخضع لهذا النظام اختيارا لأخف الضررين.

لكن هل يكفي ماذكر آنفا لكي يمكن الاعتراف لحكومة (خلافة) القوة بالشرعية؟ هذا مانجد الإجابة عليه عند السنهوري بقوله :" الخلافة المفروضة بالقوة والاكراه رغم انها فاسدة شرعا إلا أنه يجوز للأفراد اعتبارها قانونيه بحكم الواقع حين تجمع بين عنصرين ؛ عنصر واقعي وعنصر قانوني:

(١) **العنصر الواقعي** هو فرض السيطرة الفعليه على إقليم الدولة التي يعلن نفسه حاكما عليها . قبل اتمام هذه السيطرة الفعلية لايكتسب الحاكم المسيطر شرعيته الواقعيه لأن حالة الضرورة التي هي أساس هذا النظام لم تتوفر ولاتنتج آثارها . ويجب أن يفرض النظام والأمن في الأقليم الذي يسيطر عليه (وحدة العالم الاسلامي من عناصر الخلافة الصحيحة) . فمعاوية بن أبي سفيان لم يصبح خليفة إلا بعد موت على بن أبي طالب رضي الله عنه ، ولكن في حدود الأراضي السورية المصرية فقط . لكن بعد تنحي الحسن بن علي عن الخلافة فقد أصبح خليفة وان كانت خلافته ناقصه إلا أنها شملت جميع أنحاء العالم الاسلامي في ذلك الوقت ، على العكس من سيدنا علي الذي لم يفقد صفته كخليفة للمسلمين جميعا حتى وفاته لأنه لم يتخل عن حقه في إخضاع معاوية . مع توفر بقية عناصر الخلافة الصحيحة وانتفاء الاكراه في بيعته.

(٢) **العنصر القانوني** : ويتمثل في عقد البيعة ، لأنه هو الاعتراف الرسمي الشكلي من المسلمين بالحكومة المفروضة بالقوة . هذا الاعتراف الذي يتخذ عادة صورة عقد البيعة التي يقدمها قادة الأمة - وإن لم يكن من الضروري أن يكونوا أغلبية

الناخبين – إنما يعترفون بها رسميا بولاية المسيطر المستبد (أو من يخلفه) ويبايعونه . وهنا يجب أن نوضح الفرق بين البيعتين على النحو التالي:

(أ) في الخلافة الصحيحة : تكون البيعة اختيارية ويتم العقد بكامل الحرية دون عنف أو اكراه ، وهدفها الصالح العام . أما في خلافة القوة والسيطرة فإن عقد البيعة يفرض بالقوة وبالعنف والاكراه أو بالاغراء والرشوه.

(ب) في الخلافة الصحيحه لاتعطى البيعة إلا لمن تتوفر فيه جميع شروط الأهليه اللازمة لتولي الخلافة أما في النظم المفروضة بالقوة والسيطرة فتعطي البيعة حتى ولو لم تتوفر في المرشح تلك الشروط.

والعنصر المشترك بين النوعين من الخلافة هو التزام من تولى السلطة بالقوه والعنف بأحكام الشريعة ، لأن البيعة (حتى الفاسدة منها) تكون دائما " على كتاب الله وسنة رسوله) . لكن نظام الخلافة الاضطراريه ولو انه ناقص إلا أنه قريب جدا من الخلافة الصحيحة ، وهو أقرب إليها من النظام المفروض بالقوة ، لأن القوة والسيطرة تغري بفرض القرارات والتصرفات التي قد تكون مخالفة لأحكام الشريعة[٣٠٨]

توفر شرو ط معينة في الناخبين والمرشحين

ان المجتمع هو الذي يفرز قادته ، عندما يكون قادرا على ذلك ، فمجتمع الصدر الأول أفرز الصديق والفاروق وذي النورين وإمام المتقين ، الذي لخص هذه القضية عندما أجاب من سأله عن أسباب اختلاف الناس حوله واتفاقهم حول من سبقه ، بقوله: لأنهم كانوا ولاة على أمثالي ، وأنا ولايتي على أمثالك . وقد سبق أن ذكرنا أن الوهن قد بدأ في مجتمع المؤمنين بيقظة النزعة الجاهلية وضعف العقيدة والالتفاف حولها من قبل المنافقين الذين أظهروا إسلامهم ليكيدوا للاسلام وعودة الروح القبلية والمصالح الشخصية وحب المال والجاه والسلطان . وعندما وهن وضعف الايمان ، اختل التطبيق وانحرف ، لكن أحكام التشريع لم توهن ، ولم تضعف ، ولم تبل ، فهي

---

[٣٠٨] المرجع السابق ص ص ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧ ، ٢١٨ فرنسي ص ص ٢٦٦ – ٢٦٩

كما هي ، لم تتغير ولم تتبدل ، وإنما ساد الضعف والوهن نفوس البشر ، فأغوتهم الحياه الدنيا ، وارادوا تبديلا لحكم الله فمجدوا حكمه ، وأهلموا كيان دولتهم الروحي ، وحرصوا على جوانبها المادية فأصابها الضعف ، إذ لاتقوى إلا بجناحيها الروحي والمادي ، وضعف الناس من حول حكامهم فبدلا من تقويمهم أحاطوهم بهالة من العظمة والتقديس فاستأثر أولئك بالقرارات خروجا على مبدأ الشورى . ومن أجل هذا أصبح الحاكم صورة لما في نفوس شعبه وتجسيدا لرغباته .ومن هنا نشأ دور الفقه الاسلامي السني المميز في هذه القضية وبدأ الاجتهاد حولها ، وعرف مايمكن أن نسميه بفقه الخلافة وقرأنا تكييفا قانونيا لحكومة السيطرة والقوة يكسبها الشرعية المؤقتة كما قرأنا عن الشروط الواجب توافرها في الحاكم وفيمن يختارونه ، وعلى الرغم من ركوب بعض الفقهاء مراكب السلطان ، وتأثر الكثير منهم بنظام عصره ووقوف القلة في وجه كل مايخالف الشرع والحق والعدل ، فقد ظلت الشريعة باقيه ، وروح الخلافة الراشدة مستمرة بوصفها "المثال " ودارت أبحاث الفقهاء والعلماء حول محورين:

الأول : اضفاء الشرعية على وضع قائم باستنباط مقومات تلك المحاولات من صفحات الخلافة الراشدة "المثال".

الثاني : استقراء عناصر الخلافة الراشدة " المثال" والاجتهاد في استنباط الأحكام المتمشية مع العصر.

ولم يتعرض – سوى نفر قليل – من أهل الفكر السياسي السني ، لأهم أطراف القضية ، للأمة ومن يمثلها في اختيار حاكمها ، وبعد أن تحولت من مجتمع المؤمنين الراشد إلى مجتمع قاصر يحتاج إلى من يعبر عنه ويترجم رغباته بمايتلاءم مع الصالح العام والحيز العام والحق العام فيضع الفراء والماوردي شروطا لأهل الاختيار الذين ينوبون عن الأمة – أو تفوضهم الأمة وفقا لتعبير الامام الغزالي – في اختيار الحاكم وهذه الشروط هي:

١ـ العدالة.

٢ـ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الامامة.

٣ـ الحكمة : أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للامامة أصلح.[٣٠٩]

ومن البديهي أن لاتتوفر هذه الشروط الثلاثه بكثرة في عامة الشعب ، ولكنها تتوفر بين النخبة المثقفه ولذلك تسمى هذه الهيئه بأهل الاختيار أو أهل الحل والعقد.

ومعنى تو فر هذه الشروط هو أن أهل الاختيار ينتخبون أيضا ويتم اختيارهم وفقا لهذه الشروط ، ليقوموا هم بعد ذلك باختيار وانتخاب الحاكم أو الخليفة.

وقد اختلف الباحثون في اشتراط صفات معينة في الحاكم فقسمها بعضهم إلى صفات خلقيه وأخرى مكتسبه:[٣١٠]

أ – الخلقية : البلوغ ، العقل ، الحرية ، الذكورية ، النسب القرشي ، سلامة حاستي السمع والبصر.

ب – المكتسبة : النجدة ، الكفاية ، الورع ، العلم . وبعضهم قسمها إلى شروط عقليه يدل عليها العقل وأخرى يدل عليها الشرع . أما العقلية فهي : البلوغ والعقل والحرية والذكورية والشجاعة والرأي والسمع والنطق وتسليم الناس بشرفه وشرف قومه . والشرعيه هي : الاسلام ، العلم ، العدالة.

وذهب فريق إلى تقسيم الشروط إلى أوليه وثانوية:

فالأولية : الاسلام والذكورة ، والبلوغ ، والحرية ، والعقل.

والثانوية : العلم ، والكفاءة الجسمية والنفسية.

وقسمها البعض إلى شروط أساسية متفق عليها وشروط مختلف عليها ، الأولى

---

[٣٠٩] الفراء، أبي يعلي – الأحكام السلطانيه ص ١٩.

الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٤.

[٣١٠] الغزالي – فضائح الباطنيه ص ١٨٠.

هي: الذكورة ، البلوغ ، العقل ، العلم بأمور الدين والدنيا ، سلامة الحواس ، العدالة الحرية ، الكفاية في العمل ، والثانية : النسب بقبيله أو بيت ، العلم بجميع مسائل الدين وفروعه ، العصمة من الذنوب والآثام.

وبعضهم قسمها إلى شروط ظاهرة وشروط غير ظاهرة:

فالظاهرة : الذكورية ، الحرية ، البلوغ ، اكتمال العقل ، الاسلام.

والغير ظاهرة : (وهي تتعلق بالحالة الجسمية والأخلاقية):-

الجسمية : سلامة الحواس – سلامة الاعضاء.

الأخلاقية: العدالة.

اذن فهناك اتفاق على الشروط وان اختلفت التفاصيل فإذا كان الماوردي يتطلب سبعة شروط : أحدها العدالة على شروطها الجامعة والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام . والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان والرابع سلامة الأعضاء . والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضه وجهاد العدو . والسابع النسب وهو أن يكون من قريش.[٣١١] فإن ابن خلدون يجعل هذه الشروط أربعة

هي : العلم والعدالة ، والكفايه ، وسلامة الحواس والأعضاء ، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي.[٣١٢]

ومن هنا فإن توفر الشروط في طرفي العقد أيا كانت هي السعي الجاد والأمل المتجدد للوصول إلى المثال أي الحكم أو الحكومة الصحيحة التي تحقق المصلحة العامة والحق العام والعدل العام لمجتمع صحيح راشد . وعلى هذا أصبح التأكيد على اختيار وانتخاب أهل الاختيار وأهل الاجتهاد وأهل الشورى وأهل الحل والعقد من أعظم المهام المؤثرة في قضية الحكم في الفقه الاسلامي ومن أجل ذلك كان وجودهم من أهم وأول الشروط لصحة عقد البيعة.

---

[٣١١] الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٤

[٣١٢] ابن خلدون– المقدمة ص٥٢٣.

الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعة :

لقد تبين لنا أن البيعة في الفكر السياسي السني تعتبر حكما شرعيا ، ويتعين أن تكون شروطها شرعية أيضا وفيما يلي نذكر أهم الشروط الواجب توفرها لصحة عقد البيعة .

١- أن يكون أهل الحل والعقد من الذين ينصاع الناس لهم ، ويثقون باختيارهم وبيعتهم ويطمئنون لوكالتهم بمعنى أن يكون السلطان للأمة . فمن الأهمية بمكان أن يكون أهل الحل والعقد على جانب كبير من الاقتدار والاستنارة والتمكن وأن تتوافر فيهم شروطا خاصة تضمن سلامة الاختيار. ومن الجدير بالذكر أن هذه الشروط تزيد عن الشروط الواجب توفرها في من له حق البيعة من عامة المسلمين كالاسلام والعقل والبلوغ.

اذن فهذا الشرط له علاقة وثيقه بالطرف الأهم في عقد البيعة ، وقد انبثق عن هذا الشرط عدة مسائل خلافية مثل المكان والعدد والمسمى والوقت.

مكان البيعة:

نشأت أهمية تحديد مكان البيعة لأن هذا التحديد يتوقف عليه مدى استعمال الأمة لحقها في البيعة.

فخلاف الفقهاء حول مزية بيعة الموجودين في العاصمة عن غيرهم يستوجب التساؤل لأن أولئك وهؤلاء من أهل الحل والعقد هم موضع ثقه الأمة . وبيعتهم معتبرة أينما وجدوا . وبما أن العادة جرت بوجودهم في العاصمة فكان قول من قال بأن اختيار الخليفة يتم من أهل الحل والعقد الموجودين بالعاصمة ، والاستدلال هنا بالواقع العرفي والسياسي وليس بنصوص من الكتاب والسنة . وهذا ماعبر عنه الماوردي بقوله:" وانما صار من يحضر ببلد الامام متولي لعقد الامام عرفا لاشرعا"[٣١٣]

---

[٣١٣] الماوردي – الأحكام السلطانيه ص ٦

لكن في حالة غياب أهل الحل والعقد أو تفرقهم في الأمصار ، عندها ، يقول الفراء والماوردي :" ليس لمن كان في بلد الامام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه ."[٣١٤] كما يعترض ابن حزم علي القول بأن سكان العاصمة وحدهم أصحاب الحق في البيعة . ويهمنا على أي حال التمثيل الحقيقي للأمة بحيث يكون الرأي أولا وأخيرا هو رأيها وأن يكون هؤلاء النواب تعبير صادق عن رأي المواطنين في جميع أرجاء البلاد ، وقد أصبح من السهل اليوم تنظيم مثل هذه الأمور ومعرفة رأي كل مواطن في نوابه وفي حكامه عندما تتبع الخطوات الصحيحة والأمينة.

ومن هنا أصبح عدد من تنعقد بهم البيعة غير ذي موضوع واستقراء السوابق يجعل من الوقت عاملا هاما بحيث لا تترك البلاد بدون متصرف في شئونها . وتعددت الأسماء وظل الجوهر هو التمثيل والنيابة عن الأمة ونشأت فكرة الأغلبية والتفرقة بين الترشيح وعقد البيعة.

قبول البيعة من المرشح وموافقته على هذا التكليف شرط أساسي لانعقاد البيعة ، ففي حالة تعدد الصالحين لتولي هذا المنصب لايجبر المرشح على قبول البيعة ، أما إذا انحصرت الصلاحية في واحد من الأمة فلايجوز له الرفض ، لأن قبوله في هذه الحالة من الواجبات العينية.

وعلى أي حال فإن ماذهب إليه الفقهاء من ضرورة قبول المرشح للبيعة ، وعدم إجباره على قبولها هو من مقتضيات عقد البيعة لأن البيعة عقد شرعي كسائر العقود يحتاج إلى إيجاب وقبول . فلما كانت البيعة بالخلافة بيعة على الطاعة لمن له حق الطاعة ، فهي تكون عقد مراضاة واختيار فلا تصح بالاكراه.[٣١٥] لقوله صلى الله عليه وسلم :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[ح٢٢]

---

[٣١٤] الماوردي – الأحكام السلطانية ص ٦

الفراء – الأحكام السلطانية ص ١٩

[٣١٥] الحصكفي – الدر المختار جـ ٢ ص ٥٣٦ – ٥٣٧

[ح٢٢] البخاري – صحيح البخاري

وفتوى الامام مالك الشهيرة التي تقضي بأن اليمين القائم على الاكراه باطل ، والتي أنكرها الولاة عليه ورأوها فادحة في إيمان البيعة.[٣١٦]

فإذا كان هذا بالنسبة للأمة بوصفها أحد طرفي العقد فهي من باب أولى مهمة للطرف الأخر وهو من يستحق البيعة ولايشترط أن يكون القبول باللفظ بل باظهار الدخول فيما التمس منه ، وباظهار الرضى به.

٣- وجوب توفر شروط معينة في المرشح للبيعة وقد سبق تناول بعض المسائل المتعلقه بهذه الشروط ، وستناقش مرة أخرى في موضع آخر من هذ الكتاب يتعلق بالحاكم (الخليفة).

ويمكن القول أن هناك شروطا أساسية لابد من توفرها حتى تنعقد الخلافة ، وإن هناك شروطا لايمنع فقدانها من انعقادها ، وإن كان الأفضل توفرها .، وبذا تصبح الشروط الأولى شروط انعقاد ، والثانيه شروط أفضلية ، ونلاحظ ان شروط الانعقاد تكون موضع اتفاق عند معظم الفقهاء خلافا لشروط الأفضليه التي يجري فيها الخلاف غالبا.

وعلى سبيل المثال مسألة توليه الفاضل والمفضول فإن تولية الفاضل أقرب إلى الخلافة الصحيحه أما توليه المفضول فهي أقرب إلى الملك أو الخلافة الناقصة.

أما مسألة النسب القرشي وحرص الكثير من فقهاء أهل السنة على توفره لدرجه أنه أصبح من لوازم المذهب التقليدي لأهل السنة ، لكن الفقهاء المتأخرين ، الذين جاءوا في فترة ضعف الدولة العباسيه ، وهي آخر أسرة قرشية تولت الخلافة تساهلوا في هذا الشرط . . فلا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل العبرة بالعلم والتقوى والبصيرة في الأمور والخبرة بالمصالح والقوة على الأهوال ومأأشبه ذلك.[٣١٧]

---

[٣١٦] ابن خلدون – المقدمة ص ٥٤٩

[٣١٧] التفتازاني – شرح المقاصد مجلد ٢ ص ٢٧٧.

فكل الناس يصلحون للأمامة ، ولايكون التفاضل بينهم إلا على أساس اختيار أصلحهم لها.[٣١٨] " ان اكرمكم عند الله أتقاكم " . فالاسلام جاء بمبدأ المساواة بين الناس جميعا.

٤ـ وحدة المعقود له البيعه : فقد أجمع جميع أهل السنة ، وجميع المرجئه ، وجميع الشيعه وجميع الخوارج ، بأنه لايجوز أن تعقد البيعة لامامين أو أكثر في صقع واحد.[٣١٩] وقال امام الحرمين الجويني :" ان عقد الامامة لشخصين في صقع واحد غير جائز[٣٢٠] .

وشذت الجارودية من الزيدية عن اجماع الأمة وادعت أن الامامة شورى في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا ، فهو إمام تجب مطاوعته ، وبذلك جوزوا تعدد الأئمة[٣٢١] . كما جوزها الجاحظ من المعتزلة . لكن الأرجح هو وحده المعقود له البيعة.

٥ـ الموضوع الذي يتم التعاقد عليه بين الطرفين هو تنفيذ شرع الله : ان سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها ، حكاما ، ومحكومين من شأنه أن ينصب قانونا أعلى فوق القانون ، فشرعية السلطة في الدولة الاسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على تطبيق النظام القانوني الاسلامي في جملته ، دونما تمييز بين احكامه المنظمه لسلوك المسلم كمواطن وحاكم ، وبين تلك القيم الاساسيه والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.

فإذا كان الشعب هو صاحب السيادة ، فإن الذي يسير ارادة الشعب شرعا ليس الشعب نفسه كما يشاء ويهوى بل إرادة الشعب مسيرة بأوامر الله ونواهيه ، كذلك

---

[٣١٨] البغدادي – أصول الدين ص ٢٧٥ .

[٣١٩] ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ٨٨ .

[٣٢٠] الجويني ، امام الحرمين – الارشاد ص ٤٢٥

[٣٢١] الشهرستاني – الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٧/ الايجي والجرجاني – المواقف جـ ٨ ص ٣٥٣.

الحاكم فالذي يتحكم في الأمة والفرد ، والحاكم ، إنما هو الشرع ، ولا حق للأمة على الحاكم إلا ضمن نطاق الشرع ، فلاحق لها بعزله إلا في الحالات التي عينها الشرع ، ولاحق للأمة بقتاله إلا بارادة الشرع - فيما إذا طبق غير الاسلام - ولاطاعة للحاكم على الأمة إلا في الحالات التي أوجب الشرع على الأمة الطاعة فيها للحاكم.

فتطبيق الدين هو أساس مشروعية البيعة في الإسلام بحيث لايتأتى صحة عقد البيعة في الاسلام إلا بجعل العقيدة الاسلامية وتنفيذها أساسا لها بحيث لايسمح بوجودشيء مما له علاقة بها إلا إذا كان منبثقا عن تطبيق العقيدة الاسلامية وحدها.

ولا يشكل ذلك بالضرورة قيدا على حث أهل الاختصاص بالمجتمع في استصدار القوانين أو استنباط ماتراه محققا لمصالحها من أحكام ، فذلك حق مكفول، غاية ماهنالك ان ممارسة ذلك الحق تظل مستندة إلى المرجع الأعلى المنزه عن الهوى والخارج عن نطاق هيمنة الدولة ، والمتمثل في نصوص القرآن والسنة ، حيث موازين العدل وحراسة القيم العليا الضابطه لحركة المجتمع.

وبهذا يحل التصور الاسلامي مشكلة استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية ، التي ترتبت على ذلك الابتكار السياسي الذي وصل إليه الفكر الدستوري في تجربة العقل الانساني ، ألا وهو تجربة الفصل بين السلطات ، واعتبار التشريع احدى سلطات الدولة الثلاث ، وبمقتضى ذلك الفصل توفرت إلى حد كبير ضمانة الحد من طغيان السلطة التنفيذية لكنه لايعطي ضمانا للحد من طغيان السلطة التشريعية .خصوصا في الحالات التي يصنع فيها الحاكم القانون ، أو يصنع السلطة التي تصدر القانون .. لقد أوجد الفقه الاسلامي فصلا كاملا وعضويا بين الجهة التي تصوغ التشريع وتستنبطه وبين السلطة السياسية التي تتولى التنفيذ والحكم ، وهو فصل تميزت به الشريعة عن النظم الديمقراطية كلها ، وسبقتها بتقريره من أكثر من ألف عام . فرفع من شأن التشريع وجعله منزها عن الهوى والغرض.

الفصل الثالث

أهل السنة ونشأة الفرق

(أهل السنة ونشأة الفرق)

مادمنا بصدد أهل السنة فجدير بنا أن نذكر شيئا عن السنة ، وعن أهلها . وهل هناك من هم ليسوا بأهل للسنة ، مع أن أول أركان الإسلام شهادة أن لاإله إلا الله ، وأن محمدا (صاحب السنة) رسول الله . وكيف اختلفت الآراء وتباينت الأفكار.

ونبدأ بمسألة الخلاف:

تحضرني الآن عبارة الفيلسوف-الانجليزي فرديناند كاننج سكوت شيللر معبرا عن رأيه في الفلاسفة ومذاهبهم الفلسفية بقوله :" خلف كل فلسفة تكمن طبيعة انسانية ، وفي كل فيلسوف يقبع إنسان".[٣٢٢] وقد ذهب فيلسوف آخر - قبل ذلك - إلى أبعد من ذلك بقوله :" هناك من الآراء بقدر ماهناك من الرؤوس".[٣٢٣] واختلاف هذه الآراء وتضاربها هو ماهلّل له الفيلسوف "كانت" شاكرا حامدا هذا " الشقاق الاجتماعي ، فلولاه لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية في الانسان راقدة لاتظفر بحظها من النماء . فالتنازع بين الناس ، رغم أنه يتنافى مع اجتماعهم ، وسيلة لايقاظ الهمم الكامنة فيهم وذلك بقهر الميل إلي البطالة ، وبث روح المنافسة والطموح . وهذا هو الدافع إلي انتقال الانسان من البداوة والسذاجة إلى الحضارة ، ويصف "كانت " الحضارة بقوله :" هي القيمة الاجتماعية للانسان ، فتنمو المواهب شيئا فشيئا ، ويتربى الذوق ، وبالتنوير المستمر تستحيل الحالة الأوليه الفطرية إلى تكوين نوع من التفكير ، تتميز فيه الاستعدادات الطبيعية الساذجة - بمرور الزمان - إلى مبادئ أخلاقية محددة"[٣٢٤] .

---

[٣٢٢] شيللر ، فرديناند كاننج سكوت - الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقه رسالة ماجستير " أحمد فؤاد عبدالجواد" ص ٨٥ جامعة القاهرة ١٩٨٤م.

[٣٢٣] أندريه كريسون - اسبينوزا - ص ١٤٠. ترجمة تيسير شيخ الأرض - دار الأنوار - بيروت . الطبعة الأولى ١٩٦٦. -

[٣٢٤] بدوي ، عبدالرحمن -امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة ص ٢٨٨- ٢٨٩ وكالة المطبوعات- الكويت ١٩٧٩ .

والملاحظ لمسألة الخلاف في الفكر الاسلامي بصفة عامة ، والفكر السياسي الاسلامي بصفة خاصة ، لابد له من الرجوع إلى ماذهب إليه بعض المؤرخين لتأريخ التشريع الاسلامي بتقسيمه إلى أربعة عهود : عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وعهد الصحابة حتى أواخر القرن الأول الهجري ، وعهد التدوين والاجتهاد حتى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وعهد التقليد بعد منتصف القرن الرابع الهجري[٣٢٥] حيث قفل باب الاجتهاد وبدأ عهد الجمود ، وأصبحت المشاحنات بين الفرق والشيع في ذمة التاريخ ، وكل محاولة اجتهادية تعتبر مروقا وخروجا على الدين، مما أدي إلى الركود بل التراجع في مجال الثقافة والسياسة الاسلاميتين . وليست هذه الظاهرة وقفا على الاسلام وحده فالتعصب قد رمى بالعقم والجدب المسيحيه في فكرها ونشاطها كما حدث من محاولات لتجميد الفكر وحصره في صيغة واحدة للسلوك يمثلها (المذهب الاجتماعي) للكنيسه[٣٢٦]

موقف الاسلام من الخلاف:

بعيدا عن مسائل التشيع والتحزب والتفرق والتمذهب ، وبعيدا عن كون المؤلف مسلما سنيا ، فهذه محاولة موجزة نوضح فيها إلى أي حد تعامل الإسلام مع الرأي والرأي الآخر ، حريصين أن لايجرفنا التيار للسباحة في بحور الفقه وعلومه الخلافية ، فمن المقطوع به ، والمتفق عليه ، لدى جميع المسلمين أن الدين الاسلامي جملة من عند الله ، أوحى به لنبيه ليدعو الناس ويبلغهم الرسالة ، وماكان محمد ولا العرب أصحاب نظم ولاتشريع ، بل كانوا أبعد الأمم في ذلك الوقت عن كل تقدم وتنظيم ، ولم يكن لهم وزن ولا كيان بين دول العالم حينذاك ، لكنهم آمنوا بالرسالة ، فاهتدوا بعد ضلال ، وتقدموا بعد تأخر ، وكانوا يسألون الرسول فيما يقع بهم ، وقد

---

[٣٢٥] خلاف ، عبدالوهاب – خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي ص ٢٤، ٤٤ طبع الدار الكويتيه – الكويت

[٣٢٦] جارودي ، روجيه – مايعد به الاسلام ص ١٠٠ . ترجمة قصي أتاسي – ميشيل واكيم – دار الوثبه = دمشق ط ٢ ١٩٨٣م.

يجتهدون فيقرهم على اجتهادهم ان كان حقا ، وينبههم إذا كان خطأ.[٣٢٧] إن الله سبحانه أرسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات . فإن ظهرت أمارات العدل ، وأسفر وجهه بأي طريق كان : فثم شرع الله ودينه[٣٢٨]، قال الشافعي : لاسياسة إلا ماوافق الشرع ، فقال ابن عقيل : السياسة ماكان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ، ولانزل به وحي ، فإن أردت بقولك" إلا ماوافق الشرع " أي لم يخالف مانطق به الشرع : فصحيح . وإن أردت : لاسياسة إلا مانطق به الشرع : فغلط ، وتغليط للصحابة.[٣٢٩] فلا يقال : ان السياسة العادلة مخالفة لمانطق به الشرع ، بل هي موافقة لما جاء به ، بل هي جزء من أجزائه ، هذا هو رأي المفكر الاسلامي ابن قيم الجوزيه . فالرسول – عليه الصلاة والسلام – نفسه ، تجاوز منطوق الشرع لتحقيق العدل الذي أمر به الشرع ، وهناك من الأدلة مثل عقابه في تهمة لما ظهرت إمارات الريبة على المتهم ولم يلتزم بوجود شاهدي عدل ، وأضعف الغرم على كاتم الضالة (الناقة) عن صاحبها[٣٣٠] ، وغير ذلك كثير من الأمور التي جاوزت منطوق الشرع لتحقيق العدل الذي أمر به الشرع وقد أقر الرسول – صلى الله عليه وسلم – الاجتهاد ، عندما خرج صحابيان في سفر وحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر ، فصوبهما النبي – صلى الله عليه وسلم – وقال للذي لم يعد : " أصبت السنة واجزأتك صلاتك " وقال

---

[٣٢٧] التركي ، عبدالله بن عبدالمحسن (دكتور) – أسباب اختلاف الفقهاء ص ١٠ مدير جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية – مكتبة الرياض الحديثه بالرياض ط ٢ ١٩٧٧م.

[٣٢٨] ابن قيم الجوزيه : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية للامام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي دار الكتب العلمية – بيروت – ص ١٤ تحقيق محمد حامد الفقي.

[٣٢٩] المرجع السابق ص ١٣.

[٣٣٠] المرجع السابق ص ١٤–١٥

للآخر" لك الأجر مرتين"[ح٢٣] . ومن أمثلة مايصدر عن الرسول ولايعد تشريعا مايصدر عنه طبقا لخبرته وتجاربه في شئون الحياة الدنيويه ، تلك الحادثة عندما مر بقوم بالمدينة يأبرون النخل (أي يلقحونه) فقال لهم " لو لم تفعلوا لصلح "فتركوه فلم يثمر إلا شيصا ، ثم مر بهم بعد ذلك فسألهم :" مالنخلكم" ؟ فلما علم منهم ماكان من أمر ثمره قال لهم :" أنتم أعلم بأمر دنياكم".[ح٢٤]

وفي مجال القدوة ، بوصفه – صلى الله عليه وسلم – خير قدوة للبشرية ، ولكن هذا لايعني – كما يظن البعض – أن المسلمين في كل زمان ومكان ملزمون شرعا(أوقانونا) بالسير على نهجه ، واتباعه في جميع ماصدر منه من أقوال وأفعال . حقا لقد قال تعالى :" لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة"[ق٢٥] ولكن "الأسوة" (أو القدوة) كما يقول المفكر الاسلامي ابن حزم مستحسنه وليست واجبة ، ولو كانت "الأسوة" (أو القدوة) واجبة – فيما يقول ابن حزم – لكان النص : لقد كان "عليكم" فالواجب (وفق قوله) يكون "على" المؤمنين ، ولايعبر عنه بأنه "لهم".[٣٣١] ويزيدنا مفكر إسلامي آخر هو الامام الآمدي – في شرحه لهذه الآية – المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لأنفسنا مااستخاره لنفسه " ثم يقول : " ولكن لايلزم من ذلك أن يكون مااستخاره لنفسه واجبا حتى يكون مانستخيره نحن لأنفسنا واجبا.[٣٣٢] لذا،"

[ح٢٣] سنن أبوداود والنسائي وسنن الدارمي .

[ح٢٤] ورد هذا الحديث في صحيح مسلم – بشرح النووي (الطبعة الحديثة) جـ ١٥ ص١١٦. وانظر : ابن تيميه : الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد . القاهرة . مطبعة العاصمة ،١٩٦٠ ص ص ١٩١ ، ١٩٢ .

[ق٢٥] سورة الأحزاب آية رقم ٢١.

[٣٣١] أبوزهرة ، محمد – ابن حزم – حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ص ٢٩٨– ٣٠٠ ط ٢ ١٣٧٣ هـ ١٩٤٥م..

[٣٣٢] الآمدي، علي – الإحكام في أصول الأحكام جزء (١) ص ١٣٦ نشر مكتبة صبيح طبعة ١٩٦٠ القاهرة.

لايلزم أن يكـون كـل مايفعلـه النبي عليـه السـلام واجبـا"[٣٣٣] وفيمـا يتعلـق بأحـاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – أصبح من الضروري أن نفرق بين مايعد تشريعا عاما ومايعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ، وقد يكون الحديث في أمر تشريعي ، ولكنه تشريع مما ثبت للرسول صلى الله عليه وسلم – بصفة الامامة والرئاسة ، لابصفه التبليغ والفتوى . وقد يكون الحديث في أمر تشريعي عام دائم ، ولكن الخلاف واقع في دلالته على الحكم ، كما إذا اشتمل على أمر أو نهي فهل الأمر للوجوب ، أم للاستحباب أم للارشاد ؟ وهل النهي للتحريم أم للكراهة ؟ وقد تعرضت الأحاديث لاختلافات كثيرة في روايتها وفي ثبوتها لكن القرأن ماكان منه متواترا : فهو قطعي الثبوت . أما الدلالة :فمنه ماهو قطعي الدلالة ، ومنه ماهو ظني ، ولذا حصل خلاف فيما هو ظني الدلالة عند الاستنباط.[٣٣٤]

أما عن اختلاف الصحابة ، فيقول فيه عمر بن عبدالعزيز : مايسرني أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفـوا ، لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل كان ضالا ، وإذا اختلفوا فأخذ رجل يقول هذا ، ورجـل يقـول هـذا كـان فـي الأمر سعة.[٣٣٥]

ومن المسائل التي اختلفوا فيها بعد وفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم – مسألة خلافة الرسول ومسألة دفنه ثم قتال مانعي الزكاة ، ثم ان السنة بأقسامها– القول والفعل والتقرير – جاءت في أوقـات مختلفه ، ووقـائع متغـايرة ، ولـم يحضرهـا كـل الصحابة ، فلذا كان عند أحدهم ماليس عند الأخر ، وقد ينس أحدهم الحديث أو لم يحضره . ومن أمثلة ذلك : توقف أبي بكر في ميراث (الجدة) حتى أخبره المغيرةبن

---

[٣٣٣] المرجع السابق ص ٩٣١.

[٣٣٤] التركي ، عبدالله – أسباب اختلاف الفقهاء – مرجع سابق – ص ٧٣.

[٣٣٥] القرضاوي ، يوسف – الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم – كتاب منشور على حلقات بجريدة الشرق الأوسط الحلقة (١٤) العدد ٤١٥٠ ٩/٤/١٩٩٠م ص ١٤.

شعبة ومحمد بن مسلمة ، وكان عمر لايعلم أحـاديث الاستئذان ، وأخـذ الجزيه مـن المجوس ، والطاعون.[٣٣٦] ومع ذلك ، فقد ألزم الصحابة أن يقلوا الحديث عن رسـول الله – صلى الله عليه وسلم – لما اشتغلوا به عن القرآن سياسة منه ، إلى غير ذلك مـن سياساته التي ساس بها الأمة[٣٣٧] وهاهي فاطمه بنت رسول الله صلى اللـه عليـه وسـلم ترسل إلى أبي بكر تسأله ميراثها ، فيجيبها أن رسول اللـه قـال :" لانـورث ، ماتركنـاه صدقة."[ح٢٥]

وتوالي الاختلاف في مسائل اجتهادية بعد ذلك ، إلا أن اختلاف الصحابـة أقـل من اختلاف من أتى بعدهم.

الخلاف السياسي:

أما الخلاف السياسي – ان جاز لنا استعمال هذا الاسم – فبدأ عندما اجتمعـت الأنصار في سقيفة بني ساعدة – عقب وفاة الرسول – صلى الله عليه وسـلم – وارادوا عقد الامامة لسعد بن عبادة ، ولما أعلمهم أبو بكر أن الامامة لاتكون إلا فـي قريـش ، أذعنوا لأوامر النبي ، بعد أن ذهبوا إلى القول للمهاجرين : منا أمير ومنكم أمير ، وبعـد أن جرد الحباب بن المنذر سيفه وقال : أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجـب . إذن فإن خلاف سقيفه بني ساعدة لم يدم طويلا كمـا ان تـأخر علي بن أبي طـالب في مبايعة أبي بكر الصديق لم يدم طويلا أيضا ، ويذكره هو بنفسـه على النحـو التـالي :" لما مضى لسبيله صلى الله عليه وآله تنازع المسلمون الأمر بعده ، فواللـه ماكـان يلقـي في روعي ، ولايخطر على بالي أن العرب تعدل هذا الأمر بعد محمـد صلى الله عليـه وآله عن أهل بيته ولا أنهم منحوه عني من بعدي ، فما راعني إلا انثيال الناس على أبـي بكر واجفالهم إليه ليبايعوه ، فأمسكت يدى ورأيت أني أحق بمقـام رسـول اللـه صلى

---

[٣٣٦] التركي، عبدالله – أسباب اختلاف الفقهاء – مرجع سابق ص ٧٧ – ٧٨ .

[٣٣٧] ابن قيم الجوزيه– الطرق الحكمية في السياسة الشرعية – مرجع سابق ص ١٦

[ح٢٥] رواه مسلم ، وله طرق وروايات آخرى.

الله عليه وآله في الناس ممن تولى الأمر من بعده فلبثت بـذاك ماشاء الله حتى رأيت راجعة من الناس رجعت عن الاسلام يدعون الى محق دين الله وملة محمد صلى الله عليه وآله وابراهيم عليه السلام فخشيت ان لم أنصر الاسلام وأهله أن أرى فيه ثلما وهدما يكون مصيبته أعظم على من فوات ولاية أموركم ، .... فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته ...."[338] واستمرت الخلافة في حياة أبي بكر وأيام عمر بن الخطاب إلى أن ولي عثمان بن عفان ، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا ، فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم ،ثم قتل وكانوا في قتله مختلفين.

ثم بويع على بن أبي طالب ، فاختلف الناس في أمره فمن بين منكر لخلافته ومن بين قاعد عنه ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس إلى يومهم هذا . ثم حدث الاختلاف في أيام علي في أمر طلحة والزبير وحربهما إياه.[339]

لكن الخلاف الذي لم ينحل والنزاع الذي لم ينته كان هو ذلك الاختلاف الذي شتت شمل المسلمين وفرق جمعهم وجعلهم فريقين كبيرين يرأس الأول منهما علي والثاني معاويه ، ولم يجر هذا الخلاف واحدا منهما إلى تكوين مذهب جديد واعتناق عقائد جديدة ولا إلى انكار ماثبت في كتاب الله أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[340] ويؤكد المفكر الاسلامي الثوري ابن تيمية اتفاق الفريقين مع الملة مستشهدا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " تكون أمتي فرقتين ، فتخرج من بينهما مارقة ، تلي قتلهم أولي الطائفتين بالحق.[ح26] يقول ابن تيمية : يبن النبي –

---

[338] ظهير ، احسان الهي – الشيعة والتشيع : فرق وتاريخ ص29. الناشر : ادارة ترجمان السنة – باكستان ط 3 1984م – 1404هـ.

- الغارات للثقفي جـ 1 ص 302 – 307 انظر أيضا شرح نهج البلاغه لابن الحديد ط بيروت ولابن الهيثم ط 1.

[339] الأشعري – مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 39.

[340] ظهير – احسان الهي – الشيعه والتشيع – مرجع سابق ص 31.

[ح26] صحيح مسلم رقم (1064) (151) في الزكاه .

صلى الله عليه وسلم – ان كلا الطائفتين المفترقتين ، من أمته ، وأن أصحاب على أولى بالحق ، ولم يحرض إلا على قتال أولئك المارقين الذين خرجوا من الاسلام . ولنلاحظ هنا أن المفكر السني الكبير ابن تيمية قد ذكر أن أصحاب على أولى بالحق[٣٤١] ولايخفى ان كلا من علي ومعاوية رضي الله عنهما كان يظن في الآخر الخطأ ومخالفة السنة والا لما جاز له قتاله[٣٤٢] فأولئك قوم اختلفوا في الرأي ولم يتبعوا الهوى . وهاهو الامام زيد بن على بن الحسين يقول :" أني أدعوا إلى كتاب الله وسنة نبيه وإحياء السنن واماته البدع ، فإن تسمعوا كان خيرا لكم ولي ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل[٤٤٣] والامام زيد هو صاحب مبدأ الخروج الذي تميز به أنصاره من الزيدية على كل فرق الشيعة ، ومع ذلك فهذه هي صيغة بيعته :" إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه – صلى الله عليه وسلم – وجهاد الظالم والدفع عن المستضعفين واعطاء المحرومين وقسم هذا الفئ بين أهله بالسواء ، ورد الظالم ونصر أهل الحق ، أتبايعون على ذلك ؟ فإذا قالوا : نعم ، وضع يده على أيديهم ويقول : عليك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله صلى الله وسلم، لتفين بيعتي ، ولتقابلن عدوى ، ولتنصحن لي في السر والعلانية . فإذا قال المبايع : نعم ، مسح يده على يده ، وقال : اللهم اشهد"[٣٤٤]

إذن فاختلافه ، لم يكن تشيعا ، بل كان إيمانا بكتاب الله وسنة رسوله حتى وان وصل في احتهاده إلى الخروج على الامام الظالم.

---

[٣٤١] ابن تيميه ، السياسة الشرعيه في إصلاح الراعي والرعية ص ١٣٥ مكتبة دار البيان دمشق ١٩٨٥م حققه بشير عون .

[٣٤٢] الخضري ، محمد – اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ص ٢٥٨. مطبعة الاستقامة – الطبعة الرابعة

[٤٤٣] صبحي ، أحمد محمود – الزيديه ص ٦٥ – الزهراء للاعلام العربي ط ٢ ١٩٨٤ النشار ، على سامي – نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ١٢٧ – دار المعارف ط ٧ ١٩٧٧ ، جزء ٢ ابن كثير : تاريخ – جـ ٩ ص ٣٣٠.

[٣٤٤] النشار ، علي سامي – نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام مرجع سابق – ص ١٢٧ عن : ابن الأثير جـ ٥ ص ٨٦ .

ومن الذين قالوا بأن لاسياسة إلا مانطق به الشرع ، الخوارج . وعلى الرغم من أنهم كانوا ضد سائر المذاهب الاسلامية إلا أنهم كانوا على يقين بأنهم وحدهم المتمسكين بالكتاب والسنة . ففي الامامة كانوا ضد الشيعه الذين يقولون بأن الامامة وراثية في أبناء علي بن أبي طالب ، وضد المرجئه الذين أرجأوا الحكم إلى الله ليحكم بين الناس يوم القيامة معترفين كارهين بالأوضاع الفعليه التي أملتها القوة أو فرضها حد السيف . ويرى الخوارج ان من حق الامه اسقاط الامام (الخليفة أو الحاكم) الذي يحيد عن الطريق المستقيم الذي سنه الله ورسوله ، ويقررون أن الامامة إنما تحق لمن تختاره الجماعة ، إيا كان ، ولو كان عبدا أسود، ثائرين على تلك النزعه الارستقراطية التي أراد أهل قريش فرضها في اختيار الخليفة ، وهم لهذا يطلقون على من يختارونه اماما لقب "أمير المؤمنين" . وتبعا لهذه النظرية لم يعترفوا بالخلافة إلا لأبي بكر وعمر بن الخطاب ، ثم بعد ذلك لمن اختاروهم هم . أما عثمان فلا يعترفون بشرعية خلافته إلا في السنوات الست الأولي منها ، وعلي اعترفوا بشرعية خلافته من بدايته حتى معركة صفين.[٣٤٥] فالذي يميز الخوارج هنا هو رأيهم في الامامة.

أسباب الخلاف:

ماالأمر إذن ؟ مادام الكل متمسك بالكتاب والسنة ولماذا كان الخلاف ؟ ولماذا كانت الفرقة.والتشيع والتمذهب والتحزب ؟

علمنا أن الخلاف أمر مرهون بطبائع البشر ، وهو على ذلك نوعان ، خلاف محمود يتعلق بالرأي ، وخلاف مذموم يتعلق بالتعصب ، وعلمنا مايؤكده لنا ابن تيمية بقوله: "مامن فرقة إلا وفيها خلق ليسوا كفارا بل مؤمنين فيهم ضلال وذنب.[٣٤٦]

---

[٣٤٥] فلهوزن ، يوليوس – الخوارج والشيعة

مقدمه الدكتور عبدالرحمن بدوي ص ص ١٤– ١٥

ـ الأشعري ، أبوالحسن – مقالات الاسلاميين ص ٩٨١ طبعة النهضة المصرية .

[٣٤٦] ابن تيميه – منهاج السنة – بولاق – ٦٠/٣.

وهذا يعني أن الفرق لم تخرج عن الملـة – عـدا المارقـة –. وقبـل أن نتلمـس أسـباب الخلاف بنوعيه ، المحمود والمذموم، نذكر الحديث النبوي الذي أثار تفنن الكثير مـن مؤرخي الفرق الاسلامية ، فقـد روي عـن رسـول اللـه صلـى عليـه وسـلم أنـه قـال :" ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة ، والباقون هلكـى . قيـل: ومن الناجيه ؟ قال : أهل السنة والجماعة .وقيل : وما السـنة والجماعـة : قـال : مـاأنـا عليه اليوم وأصحابي "(ح) فنجد " الشهرستاني" قـد ذكـر هـذا الحديـث فـي مسـتهل كتابه " الملل والنحل " ثم أخذ في تعداد الفرق وحصرها في العدد المذكـور ، وكأنـه قد تيقن أنه سوف لاتنشأ حقيقة فرق بعده[٣٤٧] . بل ان كتاب "الفرق بين الفرق " لعبد القاهر البغـدادي – أحـد أئمـة الأصـول وفقهـاء الشـافعيه – مـاهو إلا شـرح للحديـث المذكور وقد استهل به أيضا كتابه.

وقد صنع كثير غيرهما صنيعهما في حصر هذه الفرق ، وعد ها بطرق، يصفهـا الدكتور عبدالحليم محمود بقوله :" تدعونا أحيانا إلـى الابتسـام لسـذاجتها"[٣٤٨] ، ثـم يضيف : وإذ كان مؤرخوا الفرق قد تعسفوا في تعدادهما ، فإن رجال الفـرق أنفسـهم قد دافع كل منهم عن فرقته ، ورأى أنها – وحدها – هي الناجيـة ، أمـا ماعداهـا فهـو في النار.

وقد وصل بهم الأمر في تبرير رأيهم أن يتلقفوا كل مايتوهمون أنـه يسـاعدهم ، ولو كان باطلا يدعو إلى السخرية ، أو مجرد تخيل لايقام له وزن.

وهكذا عندما يتجاوز الخلاف دائرة الرأي إلى دائرة العصبية والنزاع والخصومـة ، فيصبح الاغراق في الابتعاد عن الآخرين أساسا للنجـاة ، وتصبـح الفرقـة الناجيـة هـي المعتزلة في رأي المعتزلة ، وهي الكرامية ، في رأي الكراميـة ، وهـي المشـبهة فـي رأي المشبهة.

---

[٣٤٧] محمود ، عبدالحليم – التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٧٢. دار المعارف ١٩٨٤م .

[٣٤٨] المرجع السابق ص ٧٣.

ماالرأي إذن في هذه المشكلة التي أثارها هذا الحديث ؟ من هي الفرقة الناجيه؟ ومن هي الفرق الهلكى ؟ وهل انتهت الفرق إلى العدد المذكور في الحديث ؟ إذا تجرد الانسان ، نوعا ما ، من عصبيته لفرقته ، فما هو شعوره أمام هذا الحديث؟[٣٤٩]

هذا مايوضحه لنا شيخ الأزهر ، المفكر الاسلامي الصوفي السني الدكتور عبدالحليم محمود :

إن هذا الحديث الذي ذكره "الشهرستاني" وتقيد به ، وأورده "البغدادي" في "الفرق بين الفرق" ، وجعله صاحب "المواقف" في مستهل بحثه عن الفرق ، لم يتقيد به " ابن حزم " في " الفصل " ، ولم يتقيد به " الرازي " في كتابه : " اعتقادات فرق المسلمين والمشركين " . ثم إنه لم يرو في واحد من الصحيحين : البخاري ومسلم.

حقيقه أنه قد رواه أبو داود والترمذي ، والحاكم وإبن حيان ، وصححوه عن أبي هريرة ، وكان لفظه عندهم:

"افترقت اليهود على إحدى ، أو أثنتين وسبعين فرقه ، والنصارى كذلك. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلهم في النار ، إلا واحدة . قالوا : من هي يارسول الله ؟ قال : "ماأنا عليه وأصحابي".(ح)

ولكن مما يدعو إلى الارتياح ويثلج الصدور : أن الشعراني في ميزانه قد روي من حديث " ابن النجار" وصححه الحاكم بلفظ "غريب " وهو :

"ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة ، كلها في الجنة إلا واحدة"(ح) وفي رواية عن الديلمي :" الهالك منها واحدة" (ح) وفي هامش الميزان ، عن "أنس" عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ : " تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقه ، كلها في

---

[٣٤٩] المرجع السابق ص ٧٤.

الجنة إلا الزنادقة " ومافي هامش الميزان هذا : مذكور في تخريج أحاديث مسند الفردوس "للحافظ بن حجر" ولفظه:

"تفرق على بضع وسبعين فرقه كلها في الجنة إلا واحدة ، وهي "الزنادقة" ، أسنده عن "أنس"[(٣٥٠)] إذن فالعدد في هذه الأحاديث يمكن أن يخرج مخرج التكثير والتشبيه ، لأن الفرق ليست محصورة بزمان أو مكان . يقول الشيخ زاهد الكوثري:

"تشعب الفرق لا ينتهي إلى تاريخ البشر ، فلا يصح قصر العدد على فرق دون فرق ولا على قرن دون قرن ، لاستمرار ابتكار أهواء وتلفيق آراء مدة دوام الحياة البشرية في هذا العالم ، فالكلام في الفرق كلها من غير تقيد بعدد هو الأبعد عن التحكم، وهو الذي لايكون مدعاة لهزء الهازئين من غير أهل هذا الدين[(٣٥١)] لكن المفكر السياسي السني " ابن أبي الربيع " لايذهب في الخلاف مذاهب الهوى والتلفيق ، بل مذاهب الاختيار والروية والفكر ، فيقول :" والباري تعالى حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية لم يكن ليهمل أمرها ، وكان من الواجب في عدله أن ينهج لها نهجا تسلكه . وظاهر أن في الناس وعقولهم وقوى أنفسهم تفاضلا بينا "[(٣٥٢)]

ونجد عند المفكر السياسي السني " الماوردي " اشارة إلى ذلك في قوله :" ان الله جل اسمه ببليغ حكمته ، وعدل قضائه جعل الناس أصنافا مختلفين ، وأطوارا متباينين ، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين ، وبالتباين متفقين ، فيتعاطفوا بالايثار تابعا ومتبوعا ، ويتساعدوا على التعاون آمرا ومأمورا"[(٣٥٣)] ويزيد "ابن خلدون" الأمر إيضاحا

[(٣٥٠)] المرجع السابق ص ص ٧٤-٧٥.

[(٣٥١)] الاسفراييني ، أبواسحق ابراهيم بن محمد – التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكة .مقدمة زاهد الكوثري ص ٤ مكتب نشر الثقافة الاسلامية– القاهرة ط أولى ١٩٤٠م.

[(٣٥٢)] ابن أبي الربيع – سلوك المالك في تدبير الممالك المقدمة التكريتي ، ناجي – الفلسفة السياسيه عند ابن أبي الربيع دار الأندلس – بيروت ط ثانية ١٩٨٠م. ص ٩٠.

[(٣٥٣)] الماوردي ، أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب – تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك - تحقيق ودراسة رضوان السيد دار العلوم العربية – بيروت ط أولى ١٩٨٧.

بقوله :"..... ان اختلافهم انما يقع في الأمور الدينيه وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحه والمدارك المعتبرة ، والمجتهدون إذا اختلفوا فإن قلنا ان الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادقه فهو مخطئ فإن جهته لاتتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الاصابة ولايتعين المخطئ منها والتأثيم مدفوع عن الكل اجماعا ، وإن قلنا ان الكل حق وان كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم ، وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية..."[٣٥٤] بل ان تقدير حرية الخلاف في الرأي يبلغ مداه ، وذلك يدفع التأثيم عن كل من الفريقين – عند ابن خلدون – " لقد سئل علي رضي الله عنه عن قتلي الجمل وصفين ، فقال ، والذي نفسي بيده لايموتن أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا دخل الجنة ، يشير إلى الفريقين نقله الطبري[٣٥٥] "

ويذهب الدكتور عبدالحليم محمود إلى ماسبق أن ذهب إليه ابن خلدون من عدم الأخذ بحصر عدد الفرق ، بل أن لديهما رأيا في التمييز بين أنواع الفرق يوضحه الدكتور عبدالحليم محمود مستلهما ومستنصرا بفكر ابن خلدون ، وذلك بقوله فيما يتعلق بافتراق الأمة ، بأن هناك "أحزابادينية" لا تتعرض للعقائد إلا عرضا ، و "فرقا دينيه" لاتتعرض للحكم إلا عرضا . . الاحزاب الدينيه هي "الشيعة" "والخوارج" ، والفرق الدينيه هي : بحسب الترتيب الزمني – "المشبهه" ، و"المعتزلة" ، و "الاشاعرة" ، و"مدرسة ابن تيمية" . ويرى أن هذا التقسيم يتمشى مع طبيعة الأشياء ، إذ الاحزاب الدينية نشأت حول الامامة وبسببها . وأما الفرق الدينيه: فإنها نشأت من التفكير في الدين ، وقد استقلت كل فرقة برأي يتصل بالعقيدة يخالف رأي غيرها.[٣٥٦]

لكن للمؤلف رأيا مغايرا، لهذه الأسباب:

١- هذا التقسيم يكرس التفرقة بين الدين والسياسة.

---

[٣٥٤] ابن خلدون – المقدمة ص ص ٢١٣ – ٢١٤. دار القلم – بيروت ط رابعة ١٨٩١.

[٣٥٥] المرجع السابق ص ٢١٥

[٣٥٦] محمود، عبدالحليم – التفكير الفلسفي في الاسلام مرجع سابق ص ص ٧٥-٧٦.

٢- الحجر والتسليم بعدم تعرض ماأسماهم بالفرق الدينيه لمسألة الحكم إلا عرضا ، وهو الأمر الذي تصطفيه بعض فرق الشيعة لنفسها وبعض الخوارج . وترفضه بقية الفرق ، أو بعضها.
٣- مات الامام السني "أبوحنيفه" محبوسا وفي عنقه بيعة لإمام من أهل البيت[٣٥٧] وكان يفتي سرا بوجوب نصرة "زيد بن على."
٤- يتناول هذا الكتاب ما تأمل أن يثبت أن مسألة الحكم لم تكن حكرا للشيعه والخوارج .
٥- ان البدء والمنتهى لكل فرقة تدين بدين الاسلام هو التمسك بكتاب الله وسنة رسوله . فمن أجل الحفاظ على السنة حدث التشيع.

الخلاف المذموم:

ويميل المؤلف إلى إذابة الفوارق بين الفرق ، تلك الفوارق التي نشأت عن الخلاف المذموم المتعلق بالعصبية والنزاع والخصومة ، فإذا كان التعاون في المتفق عليه واجبا ، فأوجب منه هو التسامح في المختلف فيه . فإذا كان قصارى أمر الامامه- فيما يقول ابن خلدون - أنها قضية مصلحية اجتماعية ، ولاتلحق بالعقائد[٣٥٨] فيصبح الاختلاف بين الفرق بشأنها هو اختلاف في تصور المثالية السياسية التي ينبغي أن تكون طابع الحكم في المجتمع الاسلامي ، وهو خلاف محمود بلاشك مثلما سبق ان ذكرناه من خلافات محمودة تتعلق بالرأي . لكن كيف دخل الخلاف المذموم إلى المجتمع الاسلامي ؟ ومتى ؟ هذا مانحاول توضيحه في النقاط التالية :-

١- الفهم الانساني في الاسلام ليس دينا يلتزم - هذا مايوضحه الشيخ محمود شلتوت - فقد اتصلت بالقرآن - بعد أن التحق محمد بربه - أفهام العلماء والأئمة فيما لم يكن من آياته نصا في معنى واحد ، ومن هذا الجانب اتسع

---

[٣٥٧] كانت بيعته لمحمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

[٣٥٨] ابن خلدون - المقدمة - مرجع سابق .

ميدان الفكر الانساني وكثرت الآراء والمذاهب في النظريات والعمليات ، لا على أنها دين يلتزم ، وإنما هي آراء وأفهام فيما هو من القرآن محتمل للآراء والأفهام ، يرد فيها كل ذي رأي رأيه إلى الدلالة التي فهمها هو من النص القرآني ، بمعونة ماصح عنده من أقوال الرسول أو أفعاله ، أو من القواعد العامة التي ترمي إليها روح الدين عامة ، وهذا الصنيع لم يكن من هؤلاء الأئمة وفي معتقدهم إلا اجتهادا فرديا ، لايوجب واحد منهم على أحد من الناس أن يتبعه، بل تركوا لغيرهم ممن له أهليه الفهم حرية التفكير والنظر ، أما العقائد الأصليه، فإن نصوصها جاءت في القرآن بينه واضحه لاتحتمل اجتهادا ولا إفهاماً[٣٥٩].

لكن الخلاف المذموم هو الجمود على مذهب معين ، والتعصب له ، وأخذ مافي كتب الخلاف قضية مسلمة ، مثلما حدث في الأفغان ان أفغانيا رأى رجلا يرفع سبابته عند التشهد ، فضربها حتى كسرها ، لأنه يرى أن رفع السبابة محرم استنادا لما هو مدون في كتاب الفقه للكيداني ، ومن التعصب البغيض مانقل عن بعض متعصبي أحد المذاهب أنه قال : كل آية أو حديث يخالف ماقرره علماء مذهبنا فهي إما مؤوله أو منسوخه[٣٦٠]

٢- حين بدأ الاسلام في الانتشار سارع سكان غربي الجزيرة وشمالها ووسطها وجنوبها بالانضمام إليه ، فمهاجروا مكة (القرشيون) ، وأيضا أنصار المدينة (الأوس والخزرج) كانوا أقلية وكانت القبائل الأخرى هي الغالبة ، ولم يكن الفريقان ينتميان إلى نفس النوعيه الاسلامية التي صاغها الرسول صلى الله عليه وسلم ، فغالبيه رجال القبائل لم يكونوا مؤهلين تأهيل المهاجرين أو الانصار ، ولم يشاركوا في بناء الحكومة الاسلامية الأولى تحت قياده الرسول صلى الله عليه وسلم . وكما تحدث القرآن الكريم عنهم بعنف وبصدق :" الأعراب أشد

---

[٣٥٩] شلتوت ، محمود – الاسلام عقيدة وشريعة ص ص ٨ – ٩ . دار الشروق – القاهرة – ط (١٣) ١٩٨٥م.

[٣٦٠] عيسى ، عبدالجليل – مالايجوز فيه الخلاف بين المسلمين ص ص ٦٥-٧١. دار القلم – القاهرة .

كفرا ونفاقا وأجدر أن لايعلموا حدود ماأنزل اللـه علـى رسـوله"[ق٢٦] و"قـالت الاعـراب آمنـا قـل لـم تؤمنـوا ولكـن قولـوا أسـلمنا ولمـا يدخـل الايمــان فــي قلوبكم".[ق٢٧] فالبيئة القاسية التـي عاشـوا فيهـا جعلـت مـن الصعـب أن يكـون الاسلام طبيعة ثابتة لهم . لكنهم شكلوا الجيوش التي فتحت أمبراطورتي فـارس والروم فكان لهم تأثير في اتخاذ الأمة للقرارات ، كان هذا التأثير مسئولا بصفـة أساسية عن تحويل سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينه إلـى سـلطة الأمويين المطلقة.

لقد تحدث قليل من المؤرخيـن الجـرآء عـن هـذا التدهـور السياسـي ، ولكنهـم سكتوا عن أسبابه مفترضين أن الجيل الأول ماكان ليخطئ ، أليست الفاعليـة الفلسـفية هي في صميمها حفر تحت أرض الواقع الفكري ، لعلنـا نصـل إلـى الجـذور الدفينـه ، التي عنهـا انبثـق ذلـك الواقـع.[٣٦١] ان أولئـك المؤرخيـن الذيـن لاحظـوا هـذا التحـول السياسي تحدثوا عنه كما لو كان ظاهرة نشأت من تلقاء نفسها ، ولم يخطر لهم علـى بال أن التحول السياسي كان مؤشرا لتحول أوسع وأكثر دلالة.[٣٦٢]

٣- يروى أن الحسن البصري قال "أفسد أمر هذه الأمة اثنان : عمرو بن العاص يـوم أشار على معاوية يرفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حيـن أشـار علـى معاويـة بالبيعة ليزيد ، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة".[٣٦٣]

[ق٢٦] سورة التوبه آية ٩٧.

[ق٢٧] الحجرات آيه ١٤.

[٣٦١] محمود ، زكي نجيب – تجديد الفكر العربي ص ٢٦٨ دار الشروق – القاهرة ط خامسة ١٩٧٨م.

[٣٦٢] نصيف، عبدالله عمر الفاروقي ، اسماعيل راجي

- العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الاسلامية
- ترجمة عبدالحميد الخريبي ص ص ١٥١-١٥٢

الناشر جامعة الملك عبدالعزيز وشركة عكاظ بجدة ط أولى ١٩٨٤

[٣٦٣] السيوطي – تاريخ الخلفاء ص ٧٩.

ان معاوية بن أبي سفيان كان يمثل " الطلقاء" و "الأعراب" في مقابل المهاجرين والأنصار ، وكان يمثل بني أمية بكل تراكماتهم ، في مقابل بني هاشم أهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم القائل : "ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبيه ، وليس منا من مات على عصبية "(ح٢٧) – كان معاوية يمثل العصبيه القبلية في مقابل سماحة الدعوة الاسلامية . وهاهو ابن خلدون – صاحب نظرية العصبية في الحكم – يبرر موقف معاوية بقوله :"لم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من اتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة"(٣٦٤) ونختلف مع ابن خلدون في مسألة العصبيه لما أفرزته حين اعتز الأمويون بعروبتهم اعتزازا أدى بهم إلى تفرقه صريحه بين نوعين من المسلمين : فمسلمون ينتمون إلى العرب ومسلمون آخرون من غير العرب أطلق عليهم اسم "الموالي"(٣٦٥) أما عن قوله صلى الله عليه وسلم :" مابعث الله نبيا إلا في منعة من قومه"(ح٢٨) فقد جاءته المنعه من عمه أبي طالب وعمه حمزه وبعض العشيرةلكن العشيرة أو القوم لاتشكل عصبيه ، وإنما العصبيه تكون من القبيلة ، ولقبيلة قريش مواقفها العدائية المعروفة من الرسالة.

٤- هناك أيضا الاسقاط الذي يصعب انكاره ويقوم به القارئ أو الشارح لنصوص الشرع ، فتراه يسقط أفكاره واتجاهاته الخاصة على مايقرأ أو يشرح ، وينتقي من بين النصوص مايؤيد وجهة نظره . ومايلائم أغراضه ويغض الطرف عما يتعارض مع مصالحه ، ويظل يؤكد لنفسه وللآخرين أنه لايستوحي إلا الكتاب والسنة.

(ح٢٧) أخرجه مسلم والنسائي وأبوداود .

(٣٦٤) ابن خلدون – المقدمة ص ٢٠٥ .

(٣٦٥) محمود ، زكي نجيب – تجديد الفكر العربي – مرجع سابق ص ١٤٥.

(ح٢٨) اخرجه الامام أحمد – في كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث .تحت كلمة (منع)

٥- ويمكن أن يأتي عن طريق الغلو في العاطفة القلبية وقد ذكرها الشيخ زاهد الكوثري بقوله : لم تكن نشأة الخوارج نتيجة شبه علميه بل كانت من عاطفة سياسية جامحة ،ونشأة فرق الشيعة وفعل هؤلاء تستند على عاطفة كتلك العاطفة.[٣٦٦]

٦- ومن الغرور الذي يستولي على الخلق فيجعلهم شغوفين بآرائهم وجودة عقولهم – فيما يقول الغزالي في الرد على الباطنية – وتعجبه من عدم ادراك المرء المماثلة بين حالتيه ، فيعتقد الشيء مدة ويحكم بأنه الحق الذي يوجبه العقل الصادق ، ثم يخطر له خاطر فيعتقد نقيضه ويزعم أنه الان تنبه للحق ، وماكان يعتقده من قبل فخيال انخدع به ،ويرى نفسه على اعتقاد قاطع في الحالة الثانية يساوي اعتقاده السابق"[٣٦٧] .

٧- يحاول الانسان عادة إذا اخطأ أو خانه التوفيق أن يرد خطأه واخفاقه إلى أسباب وظروف خارجه عنه ، ولايبالي أن يكون في ذلك ماينتقص إرادته أو يعدو على حريته ، أما ان وفق وأصاب ، فالصواب صنع إرادته ويوم أن حلّت المحن، وحارب المسلمون بعضهم بعضا ، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، ويحكمون على مرتكبها بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين ، يوم أن ظهر ذلك كله أصبح للبحث في القدر محل ، وغرست بذور الجبرية والقدرية. وكان لابد للسياسة أن تسهم في شيء من ذلك ، ويظهر أن بني أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الارادة لاعتبارات دينية وسياسية ، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم ، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره ، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم . ولعمر بن عبدالعزيز ، وهو من

---

[٣٦٦] الاسفراييني – التبصير في الدين – مرجع سابق – المقدمه ص ٣.

[٣٦٧] الغزالي ، أبوحامد – فضائح الباطنيه ص ٧٨ حققه عبدالرحمن بدوي وزارة الثقافة والارشاد القومي – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٦٤.

نعرف في تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه الصدر الأول ، مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الارادة . وفي جو الأخذ والرد بين الفريقين جهد المتخاصمون في ادعام وجهة نظرهم بشتى الحجج ، وحاول كل أن يجد في الكتاب والسنة ، ماينتصر له ، ولو بأضعف الروايات ، وربما دفعت الخصومة وسوء النية إلى شيء من الوضع والتلفيق.[٣٦٨]

٨ـ ويلخص لنا حجة الاسلام الإمام الغزالي مسببات الخلاف المذموم في تصنيفه للمائلين عن اعتدال الحال واستقامة الرأي ثمانية أصناف:

الأول : طائفة ضعفت عقولهم وقلت أبصارهم لبلاهتهم وبلادتهم ، مثل السواد وأفجاج العرب والأكراد وجفاة الأعاجم وسفهاء الأحداث.

الثاني : طائفه انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الاسلام ، كأبناء الأكاسرة والدهاقين وأولاد المجوس المستطيلين – فهؤلاء موتورون قد استكن الحقد في صدروزهم ، متشوقين إلى درك ثأرهم.

الثالث : طائفة لهم همم طامحة إلى العلياء متطلعة إلى التسلط والاستيلاء ، إذا وعدوا بنيل أمانيهم سارعوا إلى قبول مايظنونه محققا مآربهم.

الرابع : طائفة جبلوا على حب التميز عن العامة والتخصص عنهم ترفعا عن مشابهتهم وتشرفا بالتحيز إلى فئة خاصة تزعم أنها مطلعة على الحقائق.

الخامس : طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رتبة الاستقلال.

السادس : طائفه اتفق نشوؤهم بين الشيعة والروافض ، واعقدوا التدين بسب الصحابة رضي الله عنهم.

---

[٣٦٨] مدكور ، ابراهيم – في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ص ٩٢-٩٣ الجزء الثاني – دار المعارف – القاهرة :١٩٨٣م.

انظر أيضا : عبدالحليم محمود – التفكير الفلسفي في الاسلام – مرجع سابق – ص ص ١٥٤ – ١٥٥

السابع : طائفة من ملحدة الفلاسفة والثنوية والمتحيرة في الدين اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة.

الثامن : طائفة استولت عليهم الشهوات فاستدرجتهم متابعة اللذات واشتدعليهم وعيد الشرع وثقلت عليهم تكاليفه.(٣٦٩)

نتائج الخلاف

سبق القول أن من الخلاف ماهو محمود وماهو مذموم ، وخلصنا إلى أن الخلاف المحمود هو المطلوب على صعيد الفكر الاسلامي ، إذ ليس الاختلاف والفرقة شرا خالصا بل فيه من الخير مايمنع من اليأس في صلاح بعضهم كما يقول ابن تيمية :" مامن فرقة إلا وفيها خلق ليسوا كفارا بل مؤمنين فيهم ضلال وذنب".(٣٧٠)

بل قد يكون الاختلاف لازما وذلك :" إذا كان معه طاعة مثل أن يكون الناس نوعين نوع يطيع الله ورسوله ونوع يعصيه ، فإنه يجب أن يكون مع المطيعين وان كان في ذلك فرقة".(٣٧١)

اذن ففي الاسلام متسع للحرية الفكرية العاقلة والمعاناة التي تصاحب الاجتهاد عند الاختلاف ، ومايتمخض عن هذا الاجتهاد من نتائج تناسب حياة الناس في عصورهم المختلفة وأيامهم المتباينة ، ونجد في القرآن ذكرا للاختلاف في الرأي كأمر واقع غير مستبعد الحدوث ، فلم يصور القرآن مجتمع المؤمنين في صورة تبعد عن الواقع الفطري البشري .وكأنهم لا يمكن أن يختلفوا أو يتنازعوا ، فهو عندما يأمرهم بطاعة الله ورسوله يذكر امكانية التنازع بينهم :" أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

---

(٣٦٩) الغزالي ، أبوحامد – فضائح الباطنية ص ص ٣٢ – ٣٦ مرجع سابق .

(٣٧٠) ابن تيميه – منهاج السنة – مرجع سابق – جزء ٣ ص ٦٠.

(٣٧١) المرجع السابق جزء ٤ ص ٢٣٥.

وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"[٢٨ق]." فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ".[٢٩ق]

وإن كان هذا الاختلاف مقصورا في أمور الدين فهو من باب أولى أكثر قبولا واحتمالا في أمور الدنيا . وقد أبان القرآن الحكمة من ذلك في هذه الآيات:" ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ".[٣٠ق] "ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولايزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم ".[٣١ق] "لكل جعلنا منكم شرعه ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون "[٣٢ق] .

ويكاد يجمع علماء الأصول على أن القرآن في شئون الحكم قد جاء بمبادئ عامة من أجل أن يكون في عموميتها متسعا للعديد من الصور والأساليب والأشكال المختلفة التي تجعل تطبيقها مرنا ومتفقا مع تغير ظروف المكان والزمان ولم ينص القرآن على نظام معين من أنظمة الحكم.[٣٧٢]

الأسلوب القرآني في حل الخلاف المحمود :

يعتمد الأسلوب القرآني في حل الخلاف المحمود على طبيعة الموضوع المثار حوله الخلاف ، فإن كان يتعلق بأمر من أمور الدين ، فلابد من الاحتكام إلى الله

[٢٨ق] النساء ٥٩.

[٢٩ق] النساء ٦٥.

[٣٠ق] البقرة ٢٥١.

[٣١ق] هود ١١٨-١١٩.

[٣٢ق] المائدة ٤٨.

[٣٧٢] متولي ، عبدالحميد - مبادئ نظام الحكم في الاسلام ص ص ٦٥٦-٦٥٧
دار المعارف القاهرة ط أولى ١٩٦٦.
وانظر أيضا محمود شلتوت - الاسلام عقيدة وشريعة - مرجع سابق - ص ٤١٧
عبدالوهاب خلاف - السياسة الشرعية ص ٢٠ ومابعدها.
دار الأنصار - القاهرة ١٩٧٧.

والرسول وذلك بالرجوع إلى كتاب الله وسنة الرسول ، لكن كيف يتم استخلاص الحل من الكتاب والسنة ؟ وهل يمكن لأي فرد أن يقوم بذلك ؟ لاجدال في أن المنوط بمثل هذا الأمر هو الانسان المسلم العارف بكتاب الله وسنة الرسول مصداقا لقوله تعالى :" ولوردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"[ق٣٣] وهم الذين يستخرجون الرأي الصحيح بالنظر في الأدلة واستنباط الحكم الشرعي من الدلائل.[٣٧٣]

أما إذا كان الخلاف يتعلق بأمر من أمور الدنيا فالحل في المشورة ، لقوله تعالى :" وأمرهم شورى بينهم".[ق٣٤]

ونجد عددا من المبادئ يزود بها القرآن مجتمع المؤمنين توضح أسلوب إدارة الخلاف مثل الحسنى في الدعوة ، والمجادلة بالتي هي أحسن ، وعدم الاكراه ، والعمل بحريه الرأي حيث يؤكد القرآن في أكثر من موضع على احترام كرامة الانسان واحترام أمانة العقل التي وهبها الله له.

ويمكن القول ان اختلاف الرأي قد أوجد في المسلمين فرقا تتمسك كلها بكتاب الله وتجتهد في تفسيره وتأويله وتتأسى بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتجتهد في تفسيرها وتأويلها .

لقد كان ابن تيمية حريصا على التأكيد بأن مناقشه المخالفين لا تعني اخراجهم من حظيرة الإيمان ، ويقول صراحة " والذي نختاره الا نكفر أحدا من أهل القبلة" ، وهذا الاختيار هو ماكان عليه أعلام الأئمة ، فأبو الحسن الأشعري يقول :" اختلف المسلمون – بعد نبيهم – في أشياء ، ضلل فيها بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، الا أن الاسلام يجمعهم " . ويقول الشافعي :" لا أرد

[ق٣٣] النساء ٣٨.

[٣٧٣] مجمع اللغة العربيه – معجم الفاظ القرآن الكريم دار الشروق – القاهرة ١٩٨٦

[ق٣٤] سورة الشورى ٣٨.

شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطابيه ، فإنهم يعتقدون حل الكـذب " وأبـو حنيفـه مـأثور عنه أنه " لم يكفر أحدا من أهل القبلة"[٣٧٤] . لكـن الغزالـي يضـع للأمـر ضوابطـه بعـد ثورته السنية ، ففرق بين وسائل المعرفة ، فالحواس مصدر من مصـادر المعرفـه ولكـن في موارد دون موارد ولو اعتمدنا على الحواس وحدها في جميع الموارد ، لوجـب أن ترفض كل فكرة لايدرك واقعها بأحد الحواس ، والعقـل مصـدر للمعرفـة ، ولكـن فـي موارد دون موارد أيضا ، ولو اتخذناه مصدرا وحيدا في كـل مـورد لأهملنـا وأنكرنـا كثيرا من حقائق الوحي والدين.[٣٧٥] ويعتبر الغزالي أول من ربط بيـن الشـرع والعقـل ربطا فلسفيا منهجيا دقيقا ، ومافصله الغزالي في القرن الثاني عشر الميـلادي فـي تربيـة العقل وتأديبه وتهذيبه بالشرع ، هو مافلسـفه "أسـبينوزا" فـي القـرن السـابع عشـر فـي فلسفته . ويوثق الغزالي هذا الربط بين العقل والشرع تطبيقا للمنهج الاسلامي ، فيقـول أن العين – العقل ، لاترى الأشياء إلا في ضوء الشمس – الشرع . وقد اعتمـد الغزالـي على موازين المعرفة اليقينيه من القـرآن الكريـم "القسـطاس المسـتقيم" ويسـتخدم هـذه الموازين في الأمور الدينيه والدنيوية "لقد أرسلنا رسلنا وأنزلنا معهـم الكتـاب والمـيزان ليقوم الناس بالقسط"[ق٣٥] [٣٧٦]

أما الضابط الثاني الذي وضعه الغزالي – بعد ثورته السنية – فهو إلجامه العـوام عن علم الكلام ، فعلى العامي أن يتمسـك بظـاهر الكتـاب والسنة دون تـأويل ، وفـي حكم العوام عنـد الغزالـي : الأديـب ، والنحـوي ، والمحـدث ، والمفسـر ، والفقيـه ،

---

[٣٧٤] ابن تيميه – درء تعارض العقل والنقل ص ص ٨ –٩ إعداد ودراسة محمد السـيد الجليفـد – اشـراف وتصدير عبدالصبور شاهين .

[٣٧٥] الغزالي – النقد من الضلال جـ٦ ص١٢. احياء علوم الدين جـ ٣ ص ٢٢.

[ق٣٥] الحديد آيه ٢٥.

[٣٧٦] محمود، عبدالقادر – الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضه في القديم والحديث ص ص ٢٧١–٢٧٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ثانية ١٩٨٦.

أنظر أيضا يوسف كرم – تاريخ الفلسفه الحديثه ص ص ١٠٥–١٠٦.

والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفه . وينتهي الغزالي إلى أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضر به الأكثرون . وبعد أن يدرس الغزالي علم الكلام فيصفه بقوله:" صادفت علما وافيا بمقصوده ، غير واف بمقصودي " ومقصود علم الكلام لدى الغزالي هو حفظ العقيدة على انسان نشأ مسلما ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة، من الشكوك التي تثار حولها والطعون التي توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الاسلام في إنسان نشأ خاليا عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا مالم يحاوله علم الكلام . كما ثار الغزالي على مناهج الفلاسفة والباطنيه وآثارهما المنحرفة المنفصلة عن الاسلام ، واستخدام ملكته في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة ، وفي القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف ، وفي اثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقه الفلسفية.[٣٧٧]

والضابط الثالث هو ردة على مناهج الباطنية مستخدما أسلوبه في الغوص والتحقيق والتعميق إلى أقصى الغايات ، وميزانه الذي يعرف الحق بالقسطاس المستقيم .

والضابط الرابع تأكيده ، أنه لايجوز للعقل ، لأي عقل ، أن ينكر وجود المعرفة الحدسية ، في الوقت الذي يرى العودة إلى العقل أمرا لازما . وهذا يؤكد أن الغزالي يرى بأن للتصوف حدوده ، كما أن للعقل حدوده أيضا.[٣٧٨]

ويرى المؤلف أن آفة الفكر الاسلامي تقع في النتائج التي ترتبت على الخلاف المذموم الذي سبق أن ذكرنا وحددنا بواعثه ودوافعه ، فقد صحب الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام النظام الأموي ، انفصال قيادة الدولة عن فكر المدينة المنورة ورؤيتها ، وعندما تمسك أهل المدينة بوجهة نظرهم وعارضوا المؤسسة الاسلامية

---

[٣٧٧] المرجع السابق – ص ص ٢٧٤-٢٧٦.

[٣٧٨] المرجع السابق – ص ص ٢٨٤-٢٩٥

الجديدة في دمشق ، رغم أن معاوية كان قرشيا ، فقادهم هذا التمسك إلى ثورة الحسين وابن الزبير ومحمد النفس الزكية ، وزيد بن علي ، وكلها أخمدت بوحشيه ، بل وتم عزل كبار المفكرين المسلمين في القرن الأول والذين مالوا إلى الخلافة الراشدة عن قيادة الدولة فتعاطفوا مع المعارضه ، فقد مات الامام أبوحنيفه في السجن ، وضرب الامام مالك علنا ، وأرغم الامام الشافعي على الهرب ، وعذب الامام أحمد في سجنه .. ان ماتضمنه هذا الانفصال هو أن الفكر عزل نفسه عن العمل فتأثر التاريخ الاسلامي كله بهذا الانفصال.

وهناك خلافات مذمومة كثيرة بين المتعصبين من أصحاب المذاهب والفرق الاسلامية المختلفة تدعو للدهشة والأسى والأسف ولامجال لذكرها هنا.

ماهية السنة:

ويبقى أمامنا أن نجيب على السؤال الذي طرحناه في هذا الكتاب : ماهي السنة؟ بأن نوضح نهج الرسول عليه الصلاة والسلام أو سننه التي تمسكت بها كل هذه الفرق على اختلافها ، فلئن كان القرآن الكريم هو وحي الله لفظا ومعنى ، فإن السنة المطهرة هي وحي الله معنى ، أما اللفظ فمن عند الرسول عليه الصلاة والسلام.[٣٧٩] لقوله تعالى :" ومانيطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى"[ق٣٦] فالسنة لغة هي الطريقة ، واصطلاحا ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول ، أو فعل ، أو تقرير.[٣٨٠]

فالسنن القولية : هي أحاديثه التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات مثل قوله صلى الله عليه وسلم :" لاضرار ولاضرار"[ح٢٩] . فكل حديث يقول فيه الصحابي:

---

[٣٧٩] جريشه ، علي – مصادر الشريعة الاسلامية ص ١١٦.

[ق٣٦] النجم ٣ – ٤.

[٣٨٠] خلاف ، عبدالوهاب – علم أصول الفقه ص ٣٦. مكتبة الدعوة الاسلامية – الطبعة الثامنة لدار القلم بالقاهرة .

[ح٢٩] رواه أحمد في المسند – الطبعة الثانية جـ ٥ ص ٣٢٧ وابن ماجه جـ ٣ ص ٧٨٤ رقم ٢٣٤٠.

سمعت رسول الله ، أو حدثنا رسول الله ، أو قال رسول الله ونحو ذلك فهو داخل في القول مثل الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب في النية قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :" إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ مانوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه"[ح٣٠]. والسنن الفعلية : هي أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل أدائه الصلوات الخمس بهيئاتها وأركانها وأدائه مناسك الحج... ، فكل حديث يبين فيه الصحابي فعلا من أفعال النبي ، نحو قيامه وجلوسه وركوبه ونومه وغير ذلك من الأمور التي يفعلها بحضرة صحابته داخل في الفعل الصادر عنه.

أما السنن التقريرية : هي ماأقره الرسول مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم انكاره ، أو بموافقته واظهار استحسانه[٣٨١] .

هذا هو معنى السنه عند علماء الأصول وهي بهذا المعني المصدر الثاني من المصادر التشريعية يستنبطون منها كما يستنبطون من المصدر الأول وهو القرآن ، ومنزلتها بالنسبة إلى القرآن يوضحها الإمام الشافعي بقوله :" وسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله وجهان:

أحدهما : نص كتاب ، فاتبعه رسول الله كما أنزل.

والآخر : جملة ، بين رسول الله فيها عن الله معنى ماآراده بالجملة ، وأوضح كيف فرضها ، عاما أو خاصا ، وكيف أراد أن يأتي به العباد ، وكلاهما اتبع فيه كتاب الله.[٣٨٢]

وكما أخذت كلمة (سنة) عند الأصوليين هذا المعنى ، أخذت عند الفقهاء ، معنى آخر ، وهو الصفة الشرعيه للفعل المطلوب طلبا غير جازم ، بحيث يثاب المرء

[ح٣٠] متفق عليه واللفظ للبخاري ١/٢ .

[٣٨١] خلاف ، عبدالوهاب – علم أصول الفقه – مرجع سابق ص ٣٦.

[٣٨٢] محمود ، عبدالحليم – السنة في مكانتها وتاريخها ص ٢٦.الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦

على فعله ، ولايعاقب على تركه . والفرق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء ، أنها عند الأصوليين : اسم لدليل من أدلة الأحكام ، فيقال : هذا الحكم ثبت بالسنة أي لا بالقرآن ، أما عند الفقهاء فهي : حكم شرعي يثبت للفعل بهذا الدليل ، فيقال: هذا الفعل سنة ، أو حكمه السنية ، أي ليس فرضا ولا واجبا فهي على هذا حكم من الأحكام ، لادليل من الأدلة.

أما معناها في صدر الاسلام ، بعد أن اقتبست من القرآن واللغة واستعملت في معنى أخص من المعنى اللغوي ، فهي الصورة العملية التي بها طبق النبي وأصحابه أوامر القرآن ، على حسب ماتبين لهم من دلالة القرآن ومقاصده ، وقد وردت مقترنه بالكتاب في وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله :" تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ماتمسكتم بهما ، كتاب الله وسنة رسوله"[ح٣١] *

ويرجع الدكتور عبدالحليم محمود السبب في عدم تدوين السنة في العهد المكي إلى خشية الرسول عليه الصلاة والسلام من أن يضيف بعض الناس شيئا من كلامه إلى القرآن ويخلطوه به ، نعم إن معالم الأسلوب القرآني واضحه ، وكلام الله سبحانه ، أينما كان متميز بصفات تجعله يسمو بمعزل عن غيره ، لكن لابد من إيجاد الفرصة الكافيه لاستقرار هذه المعالم في النفوس . من أجل ذلك نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن كتابة حديثه :" لاتكتبوا عني ، ومن كتب غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عني ولاحرج ، ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[ح٣٢] .

[ح٣١] سنن أبي داود – ابن ماجه – الموطأ للامام مالك. المسند للامام أحمد بن حنبل.

* يحاول المؤلف – قدر طاقته – البعد عن الأحاديث التي يرى أن فيها نوعا من الصعوبة أو الضعف أو التحامل على فريق والانتصار لفريق أو تكريس الفرقه أو غير ذلك من الأمور التي يمكن أن تقود إلى الخلاف المذموم متحريا في ذلك كتب الحديث وآراء علماء الحديث وكبار المفكرين السابقين واللاحقين ومايستقر في وجدان المؤلف، خاصة وأن قضية إعادة قراءة السنة قد طرحت .

[ح٣٢] صحيح مسلم والامام أحمد وسنن الدارمي .

والسبب - فيما يراه الدكتور عبدالحليم محمود - أن الآيات المكيه قد تناولت موضوعات غيبية ، والموضوعات الغيبيه دقيقه وغاية في الدقة ، فإذا مانقل عنه هؤلاء شفهيا - وهم حديثو عهد بالاسلام وقريبو عهد بالجاهلية الوثنيه- هل سيحسنون التعبير .

أما في فترة العهد المدني فقد تغير الوضع فها هو ذا الاسلام ينتشر انتشارا سريعا وواسعا وقد بدأ الوحى ينزل بالتشريع في جميع ألوانه : تشريع دولي وتشريع جنائي وتشريع مدني وتشريع للعبادة ، وتشريع للأحوال الشخصية ، وكان لابد من أن يستفيض الرسول عليه الصلاه والسلام في البيان والشرح والتفسير ،وكان المسلمون قد ألفوا الجو الاسلامي وألفوا الأسلوب القرآني . ومن أجل ذلك أباح الرسول صلى الله عليه وسلم كتابه الحديث بعد أن كان قد نهى عنها.[٣٨٣]

فإذا كان القرآن لم ينقل منه شيء بالمعنى ، ومنع ذلك فيه منعا باتا، فإن السنة قد أبيح فيها ذلك ونقل كثير منها بالمعنى* ولايخفى تفاوت الناس في فهم المعنى وأسلوب التعبير والنقل ، ومن هنا اتسع نطاق الخلاف في دائرة السنة أكثر منه في دائرة القرآن ، فإن الخلاف فيها تناولها من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة ، ومن جهة المعارض لها منها أو من غيرها.[٣٨٤]

ويبقى لنا مع "السنة" مكانتها من التشريع بوصفها المصدر الثاني بعد القرآن ، وبدون أن نقف عند أمور معروفة تتناول المدسوس والموضوع والمنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث ، بل نجعل وقفتنا أمام الصحيح المفروغ من صحته - قدر الاستطاعة - من أحاديث الرسول ونتسائل : هل يمكن أن يعتبر تشريعا ملزما للمسلمين في كل زمان ومكان ؟ ونجد الاجابة على هذا السؤال عند المفكر الشيخ

---

[٣٨٣] محمود ، عبدالحليم - السنة في مكانتها وفي تاريخها - مرجع سابق - ص ص ٣٤ - ٤٠.

* لما نلاحظه من اختلاف الروايات في الحديث الواحد (المؤلف)

[٣٨٤] شلتوت ، محمود- الاسلام عقيدة وشريعة - مرجع سابق - ص ص ٤٩٨-٤٩٩.

محمود شلتوت بقوله لنا أن السنة (تشريع وغير تشريع) ، فالتي لاتعتبر تشريعا ولاتلزم المسلمين تلك التي تعتبر سلوكا شخصيا للرسول صلى الله عليه وسلم ، أو آراء بنيت على اجتهادات وتجارب خاصة ، فما يتعلق بالحاجة البشرية كالأكل والشرب والنوم والمشي والتزاور ، والمصالحة بين شخصين بالطرق العرفية ، والشفاعة ، والمساومة في البيع والشراء . وما يتعلق بالتجارب كالذي ورد في شئون الزراعة والطب ، أو العادة كمسألة الزي . ومايتعلق بالتصرف الانساني ازاء المواقف والظروف الخاصة كتوزيع الجيوش وأسلوب الحرب وماإلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدرية الخاصة . فكل تلك الأمور ليست شرعا ، وإنما هي من الشئون البشرية لايعتبر مسلك الرسول صلى الله عليه وسلم فيها تشريعا ولامصدرا للتشريع .

أما مايعد – من السنة – تشريعا فمنه العام :

وهو ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه التبليغ باعتباره مبلغا ورسولا ، كأن يبين مجملا في الكتاب ، أويخصص عاما ، أو يقيد مطلقا، أو يبين شأنا في العبادات ، أو الحلال والحرام ، أو العقائد والاخلاق. ويعتبر هذا تشريعا ثابتا ملزما لكافة المسلمين متى علموا به.

أما التشريع الخاص الذي لايجوز الاقدام عليه إلا بإذن الحاكم وليس لأحد أن يفعل شيء منه من تلقاء نفسه بحجة أن النبي فعله أو طلبه ، فهو ماصدر عنه صلى الله عليه وسلم بوصفه إماما لجماعة المسلمين (حاكم أو رئيس دولة) ، مثل بعث الجيوش (اتخاذ قرار الحرب) وصرف أموال بيت المال في جهاتها ، وجمعها من محالها ، وتولية القضاة والولاة وعقد المعاهدات وغير ذلك من شئون الحكم.

أما ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا باعتباره مبلغا ، ولا باعتباره اماما للمسلمين ، ولكنه صدر عنه باعتباره قاضيا يفصل في الدعوى بين المسلمين ، فذلك أيضا كسابقه يعد تشريعا خاصا فليس لأحد أن يستند إلى حكم قضى به الرسول لينال حقا له دون الرجوع إلى سلطة أو قضاء.

وينبهنا الشيخ محمود شلتوت إلي أن اضطراب الاحكام واختلاط الجهات عندما يؤخذ ماصدر على وجه الحكم (الإمامة) أو القضاء على أنه تشريع عام . ومن هنا فمن المفيد جدا معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف فكثيرا مايختفي فيما ينقل عنه صلى الله عليه وسلم . ولاينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره حتى ولو كان بصفة البشريه أو بصفة العادة والتجارب .

وقد يشتبه الأمر على الناظر في معرفة الجهة التي صدر عنها الفعل ، فيقع خلاف بين العلماء في صفة التشريع ، تبعا لخلافهم في الجهة التي صدر عنها التشريع.[٣٨٥]

وما من شك في أن تحقيق السنة وتعيينها قد حدثت فيه اختلافات كثيرة ، وقد تحدث في العصور المقبله أيضا.[٣٨٦] اذن فالسنة مازالت تقرأ ، وستظل تقرأ . وهذا مايؤكده المودودي بقوله :" ان المسلمين مستمرون في القيام بمحاولات متتابعة متصله لتوضيح ماهي السنة الثابتة ".[٣٨٧]

لقد اتسع نطاق الرأي الفردي أو الطائفي ، بعد عهد الخليفتين ، وبخاصة بعد أن وقعت الفتنه الكبرى بمقتل الخليفه الثالث عثمان بن عفان ، التي جعلت من المسلمين طوائف عادى بعضهم بعضا ، وحكموا نزعاتهم في مبادئ الرأي والنظر.[٣٨٨]

ونجد تأكيدا لما أوضحناه حول "السنة" عند ابن خلدون في قوله :" فالسنة مختلفه الطرق في الثبوت وتتعارض في الأكثر أحكامها ، فتحتاج إلى الترجيح ، وهو يختلف أيضا فالأدلة غير النصوص مختلف فيها وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفي بها

---

[٣٨٥] شلتوت ، محمود – الاسلام عقيدة وشريعة – مرجع سابق – ص ص ٤٩٩-٥٠١.

[٣٨٦] المودودي ، أبوعلى – الحكومة الاسلامية ص٣٧. لمختار الاسلامي للطبع والنشر ط ثانيه ١٩٨٠.

[٣٨٧] المرجع السابق ص١٣٧.

[٣٨٨] شلتوت – الاسلام عقيده وشريعه – مرجع سابق – ص ٥٤٤.

النصوص وماكان منها غير ظاهر في النصوص فيحمل على المنصوص لمشابهة بينهما وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمه من بعدهم ثم ان الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولاكان الدين يؤخذ عن جميعهم ، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه...."[٣٨٩]

ويرى المؤلف أن " السنة" التي بين أيدي المسلمين الآن بمختلف مشاربهم ومذاهبهم وفرقهم وأحزابهم وطوائفهم في حاجة إلى وقفة جادة ، منزهة عن الهوى - وإلى قراءة منصفة جديدة متحررة من قيود الجمود التي رانت فدامت واستكانت وحان وقت تحطيمها ، وإلى دراسة واعيه فاهمه تخاطب العقل والحس الصادق ولاتنزلق مزالق العاطفة المؤدية للعصبية التي أدت إلى الوضع والدس،حتى تصل إلى "السنة" في (نقائها) وليس في (ثباتها) كما يطلب المودودي ، لأن نقاء السنة بوصفها المصدر الثاني للتشريع ، يجعلها مع المصدر الأول - القرآن - صالحان لكل زمان ومكان ، ويصبح الاختلاف فيهما أو حولهما رحمة ، لانقمه كما نرى الآن.[٣٩٠]

من هم أهل السنة ؟

تناولنا "السنة" وقراءاتها السابقة واللاحقه والدعوة إلى قراءتها قراءة جديدة . فماذا عن أهل "السنة" ؟ ومن هم أهل "السنة" ؟ خاصة بعد أن لاحظنا أن معظم الفرق والأحزاب تتمسك بالسنة بل أن كل مسلم يتمسك بالكتاب والسنة ، والأخص الأعجب أن سواد أهل السنة لايعلمون أنهم كذلك !! وسواد أهل الفرق ، لايعلمون أسباب الفرقة والتفريق !! ولماذا؟ لأن الأمر يتعلق بالسياسة ، والسياسة في الفكر

---

[٣٨٩] ابن خلدون - المقدمه - مرجع سابق - ص ٤٤٦.

[٣٩٠] يثلج صدر الباحث أن مايدعو إليه قد بات مطروحا من قبل بعض المفكرين المسلمين المعاصرين ونأمل أن يدخل حيز التنفيذ بأن ت عقد له المؤتمرات السنوية أسوة بمؤتمرات الفقه التي قدر للباحث حضور بعض جلساتها ولمس بنفسه آثار الخلاف بشقيه المحمود والمذموم على المناقشات .

الاسلامي تختلط بالأخلاق ، فضلا عن أن تعاليم الدين الاسلامي تجعل من الآخلاق أساسا لقواعد المعاملات والسياسات ، فإذا كان المراد من السياسة على وجه الاطلاق تلافي الخلل واصلاح مافسد ، فالأحرى والأجدر بالإنسان اصلاح مافسد فيه أو بسببه ، ومن ثم فليس بين سلوك الانسان في نفسه (أي الآخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أي السياسة) خلاف . فالانسان الفرد والانسان السياسي ، يسيران جنبا إلى جنب.[٣٩١] ويؤكد الشيخ شلتوت على ربط الدين بالسياسة بقوله:

"ويصعب أن نفرق في الاسلام بين مايمكن أن يسمى دينا فقط أو سياسة فقط ، فكل مايتعلق بالعقيدة والعبادة دين ، ويمكن أن يسمى سياسة الاسلام في التربية والخلق ، وكل مايتعلق بالمعاملات دين ، ويمكن أن يسمى سياسة الاسلام الاقتصادية والاجتماعيه . وكل مايتعلق بالحكم وتدبير مصالح المسلمين في دنياهم دين أيضا ، ويمكن أن يسمى نظام الاسلام في الحكم وإدارة الدولة . وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطا كبيرا في الاسلام.[٣٩٢] لكن محاولتنا التعرف على أهل السنة ستقودنا حتما إلى بدايات هذا الفصل ، فلو أن المسلمين وفقوا وكان لهم في كل عصر جمعية تشريعية مؤلفة من خيرة أهل العلم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا وعهد إليهم أن يسايروا تطورات الناس والأزمان ويستنبطوا للوقائع المختلفة الأحكام التي تتفق ومصالح الناس ولا تخالف أصول الدين ، لما عمت فوضى الاجتهاد الفردي والاضطرار إلى سد باب الاجتهاد والوقوف عن مسايرة الزمن.[٣٩٣]

---

[٣٩١] D. M. Dunlop, Al-Farabi, Fusul Al Madani, Cambridge 1961, p.p.3-5.

عن كتاب الفلسفة السياسيه عند اخوان الصفا – محمد فريد حجاب ص ص ٣٣٩- ٣٤٠. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢.

[٣٩٢] هناك معارضة من بعض المفكرين المسلمين والمستشرقين لمبدأ ارتباط الدولة بالدين وسيناقش في موضعه . انظر : محمود شلتوت – توجيهات الاسلام وفهمي هويدي – القرآن والسلطان ص١٢٨

[٣٩٣] خلاف ، عبدالوهاب – السياسة الشرعيه – مرجع سابق – ص٢٤.

لكن الخلاف - كما أوضحنا - ضرب بجذريه المحمود والمذموم في تربة الفكر الاسلامي ، منذ أن دب الخلاف بين العرب بعد وفاة الرسول ، ولم تخضع أكثر القبائل العربية لسلطان أبي بكر ، وارتدت عن الاسلام ، وامتنع بعضها عن أداء الزكاة ، وبدأ أبو بكر اجتهاده السياسي بحرب المرتدين ، وبدأت فكرة التشيع لبني هاشم - كما سبق القول - وحدث ماحدث بين علي ومعاويه ، وتحول الحكم إلى ملك عضوض ، وبدأ التفرق السياسي والديني ، لكن حتى ظهور الخوارج والشيعة، وهما أقدم الفرق الاسلامية ، لم يكن لأهل السنة والجماعة اسما معينا يتميزون به ، حيث لم تكن هناك حاجة تدعوهم إلى ذلك . فعندما سئل الامام مالك عن تعريف أهل السنة أجاب :" الذين ليس لهم لقب يعرفون به ، لاجهمي ، ولارافضي ، ولاقدري ".[٣٩٤]

وتطور مفهوم أهل السنة والجماعة بوصفهم "الأصل الذي إنشق عنه كل المخالفين"[٣٩٥] وإن كان كل مخالف متمسك بأنه على الكتاب والسنة.

فنزعة الخروج - فيما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي - كانت كامنة في النفوس بسبب مآآل إلى أمر الخلافة على عهد عثمان ، وما انتهى إليه أمر الجماعة الاسلامية بعد مقتله من تفرق الأمة إلى فريقين متعارضين متحاربين من أجل الحكم ، وأحس بهذا نفر من غلاة المتشددين في الدين المتمسكين بالعقيدة الدينية ، فانتهزوا فرصة " التحكيم " وكشفوا عما كان يغلي في نفوسهم من ثورة على مآآلت إليه أوضاع الخلافه والحكم على عهد عثمان وفي خلافة على القصيرة.

---

[٣٩٤] أبوزهرة ، محمد - مالك : حياته وعصره وآراؤه وفقه ص ١٨٠ . دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٤٦ م.

[٣٩٥] حلمي ، مصطفى - نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ص ٢٨٩.

وهـم يتشـددون في التمسك بعمـود الديـن ضـد جميـع التيـارات والفـرق والأحزاب التي تبـدو لهـم قـد حـادت عنـه أو تـأولت فيـه ولـذا كـان مذهبهـم (ضـد) كـل المذاهـب الأخـرى.[٣٩٦]

وإذا تجاوزنا مسألة اتهام الخـوارج بالسـبأية أوغيرهـا مـن المؤثـرات الخارجيه لوجدنا أن نخبة من بين روادها كانوا من (القراء) ولعلمنا أن أولئك القراء- فيما يقـول ابن خلدون - هم حفظة القرآن الذين تحولوا إلى فقهاء وعلماء وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين ، طريقة أهل الرأي والقياس وطريقة أهل الحديـث ، وظهـر الأول فـي العـراق لقلة الرواة وظهر الثاني في المدينة لكثرة المحدثين ، ثم أنكر القياس طائفه من العلمـاء هم الظاهرية وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والاجماع لكن مذهـب أهـل الظاهر واجه أفكار الجمهور ، وبقى مذهـب أهل الرأي ومذهب أهل الحديـث لتتفـرع عنهما المذاهـب الفقهيـة الأربعـة ، سـد بعدهـا بـاب الاجتهـاد لمـا زاد الاضطـراب ، واستمر تقليد الآئمه الأربعة الذين يمثلون فقه أهل السنة[٣٩٧] إذن فتربة القراء التي انبتت فقه أهل السنه ، هي التي أنبتت أيضا الخوارج ، وعلى هذا الأسـاس يمكـن النظـر إلى الخوارج على أنهم أول انشقاق حقيقي عن جماعة المسلمين لأنهم أعلنـوا أول حـركـة تستند إلى فكر نظري ونسق معين خاص تنحو به عن الغالبيه فميزهم بذلك عن القاعدة التي انشقوا عنهـا.[٣٩٨] لكـن - يوليـوس فلهـوزن - يـرى ان القـراء لـم يؤلفـوا طبقـة محددة . بل انهم كانوا غير واضحي المعالم ، كذلك لم يؤلفوا حزبا سياسيا ذا برنامج محدد ثابت ، فمنهم من كان في صف أهـل الشـام ومنهـم مـن كـان فـي صـف أهـل العراق ، كما أن فريقا من قراء العراق الذين انضم أغلبهم إلى علي وحاربوا في صفه - نقول أن فريقا يبلغ قرابه اربعمائه قد تخلفـوا عـن القتـال وبقـوا فـي أمـاكنهم امتثـالا ،

---

[٣٩٦] فلهوزن، يوليوس - الخوارج والشيعه - تصدير عبدالرحمن بدوي ص ١٣-١٤ مرجع سابق.

[٣٩٧] ابن خلدون - المقدمه ص ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩. مرجع سابق .

[٣٩٨] حلمي ، مصطفي - نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ص ٢٨٨ مرجع سابق.

لموقف عبدالله بن مسعود ، القارئ الصحابي الشهير، الذي كان رأيه في هذه المسألة كرأي أبي موسى الأشعري[٣٩٩] . والقرآن – الذي منه اسمهم :(القراء) – لم يكن في نظرهم موضوع دراسة نظرية بل من أجل العمل والتقوى ، ولكنهم لم يكونوا متعبدين منقطعين يحتفظون بتقواهم لأنفسهم ، بل كانوا يعملون بايمانهم عن طريق التوجيه واسداء المشورة في الأمور العامة ، كما تقضي بذلك طبيعة الخلافة الاسلامية ، وكانوا يغشون الجماهير ويؤثرون فيهم . فلما قامت الثورة على عثمان وانتشرت في الكوفه ، كانت لهم الكلمة العليا ، ولما قتل عثمان وقعت التهمة عليهم وعلى أقدم الصحابة الاحياء ، وشاركوا في الحرب شأنهم شأن المسلمين الصالحين ، وكانوا يخطبون في الناس قبل المعارك ليثيروا حميتهم ويستفزونهم للقتال ، وإذا لم يكونوا رجال أفعال في المرتبة الأولى ، فقد كانوا يعلمون أيضا أن خير الايمان الجهاد بالسيف في سبيل إعلاء كلمة الله.[٤٠٠] ففي معركة "اليمامة" كانوا أبرز المقاتلين ، وكانوا في طليعة المحاربين في معركة "الجمل" و "صفين" وفي كل المعارك التالية ، خصوصا في الحرب ضد الحجاج بن يوسف الثقفي . إذن فلم يكونوا مؤسسين أو قادة للحركات الكبرى ، ولكنهم كانوا مثيري الحماسة في الجماهيم . ونادرا ماكانوا يسبحون ضد التيار العام ، بل كانوا في الغالب في طليعة الجماهير ومقاييس لدرجة حرارتهم وأبواقا صاخبه في أفواه الرأي العام . واللواء الذي انضووا تحته وانتموا إليه هو لواء الله والقرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم والحق والتقليد المتبع.[٤٠١] ان ذلك المجتمع الذي كان قائما في الأيام الأولى من بداية الاسلام – فيما يقول ابو الأعلى المودودي – على تعاليم القرآن والسنة لايزال حيا إلى اليوم ، فثمة تشابه كبير بين المسلمين في العالم كله من ناحية العقائد وأسلوب التفكير

---

[٣٩٩] الدينوري ، ابن قتية – الامامة والسياسة ص ١٧٥ (ابي محمد عبدالله بن مسلم) مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط أخيره – ١٩٦٩م.

[٤٠٠] الطبري – جـ ٢ ص ١٠٨٦.

[٤٠١] فلهوزن – الخوارج والشيعة – مرجع سابق – ص ص ٣٥-٣٦.

والأخلاق والقيم والعبادات والمعاملات ونظرية الحياة وطريقة العيش ، هذا التشابه تزداد فيه نسبة التوافق على نسبة الاختلاف ، ويشكل أول وأمتن أساس في جعلهم أمة واحدة بالرغم من تفرقهم وتبعثرهم على وجه الأرض . وهذا دليل واضح جلي لاثبات ان هذا المجتمع كان مبنيا على سنة واحدة . وإن هذه السنة لاتزال مستمرة عبر هذه القرون الطويلة[٤٠٢].

فالسؤال عن نشأة " أهل السنة" - بوصفهم فرقه - هو سؤال غير ذي موضوع ، بل ان اطلاق اصطلاح "فرقة" عليهم إنما هو من باب المشاكلة اللفظية إذ أن الفرقه هي التي تخرج عن غيرها ، ولكن غيرها هو الذي خرج عنها.[٤٠٣] واصطلاح فرقة يتناول في التاريخ الاسلامي أصحاب الاختلاف العقائدي أو السياسي.[٤٠٤]

لكن شأن أهل السنة ليس كشأن الفرق الأخرى التي أظهرها الموقف من حادث معين أو مبدأ معين كان للعقيدة الدينية فيه - فيما يقول الدكتور عز الدين فوده- دورا مثيلا للدور الذي تلعبه الأيديولوجيه في الفكر السياسي المعاصر ، بمعنى أن العقيدة الدينية قد استغلت للمحافظة على نظم معينة للحكم ومصالح الطبقات والأسر الحاكمة بدعوى المحافظة على العقائد والقيم الأخلاقيه ومناهضة التيارات الثورية ، كما استغل الدين من جانب آخر كحافز للثورة وتكتيل قوى المعارضة للطبقات الحاكمة المسيطره.[٤٠٥]

ويعضد هذا ماذكره القاضي عبدالجبار المعتزلي من أن الخلافات بين الفرق الاسلامية المختلفة مثل التي بين الأمويين والشيعه وبين العباسيين والشيعة ، لم تكن

---

(٤٠٢) المودودي، أبوالأعلى - الحكومة الاسلامية - مرجع سابق - ص ص ١٣٦-١٣٧.

(٤٠٣) اسماعيل ، يحي - منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ص ١٠٥ دار الوفاء ط أولى ١٩٨٦ (رسالة دكتوراه).

(٤٠٤) الغزالي ، محمد - دستور الوحدة الثقافيه بين المسلمين ص ٨٩ دار الأنصار .

(٤٠٥) حجاب ، محمد فريد - الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا . مرجع سابق مقدمه للدكتور عز الدين فوده ص ص ١٣ -١٤ .

بسبب اختلافات جوهرية تتعلق بحقيقه الدين الاسلامي ، ولكنها ترجع في المقام الأول للاختلافات حول الأطماع السياسية ، هذه الأطماع التي أدت إلي الصراعات بين مختلف أعضاء البيت العباسي ومختلف الشيعه ، حيث حارب بعضهم بعضا في طبرستان والديلم وصعده واليمن والعراق.[406]

وهاهو أحد الخوارج يقف مقاطعا- بينما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يخطب علي منبره - " لاحكم إلا لله " ، فيرد عليه الامام : كلمة حق أريد بها باطل لكم علينا ثلاث : لانمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ، ولا نبدؤكم بقتال ، ولانمنعكم الفيء مادامت أيديكم معنا.[407] وفي هذا يقول ابن تيمية:" والباغي قد يكون متأولا معتقدا أنه على حق ، وقد يكون بغيه مركبا من تأويل وشهوة وشبه وهو الغالب.[408]

والحق أن التأويل لم يكن وقفا على فريق دون فريق فإذا لم يكن الخوارج - فيما يري الدكتور محمد يوسف موسى - يعتمدون من الأحاديث إلا مارواه رجالاتهم ، وكذلك الشيعه ، فإن جمهور المسلمين وهم أهل السنة والجماعة ، قد كانوا يعتمدون الأحاديث التي تثبت صحتها عندهم مهما يدخل في أسانيدها من رجال الفرق الأخرى متى كانوا عدولا ثقات.[409]

ولأجل ذلك نبه أولاد علي رضي الله عنه ، الطيبون منهم ، على كذب وافتراء أولئك المدعين حبهم ، كما روي عن جعفر بن الباقر - الامام السادس المعصوم عند الشيعة - أنه قال : " لقد أمسينا ومأأحد أعدى لنا ممن ينتحل مودتنا".[410]

---

[406] عبدالجبار أحمد الهمزاني- تثبيت دلائل النبوة - جـ ٢ ص ص ٥٩٤-٥٩٥ تحقيق عبدالكريم عثمان ، دار العربيه للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٥٦.

[407] الماوردي - الأحكام السلطانية ص ٥٨.

[408] ابن تيمية - منهاج الاعتدال .

[409] موسى ، محمد يوسف نظام الحكم في الإسلام.

[410] رجال الكشي ص ٩٥٢ تحت ترجمة أبي الخطاب - طبعة كربلاء

والحق أن أنصار علي رضي الله عنه - والخلص منهم على وجه الخصوص - لم يكن لهم عقائد شيعة اليوم ، وعندما نذكر الخلص نتذكر ماعاناه رضي الله عنه من أنصاره في حربه مع معاوية ،عندما قال لهم :" يأشباه الرجال ولارجال".[٤١١] وقوله "لقد أصبحت الأمم تخاف ظلم رعاتها ، وأصبحت أخاف ظلم رعيتي". وقوله:" صاحبكم يطيع الله وأنتم تعصونه ، وصاحب أهم الشام يعصي الله وهم يطيعونه"[٤١٢].

إذن فالخلاف المذموم جذوره عميقه عمق تاريخ الفكر الاسلامي مثله في ذلك مثل الخلاف المحمود ، وهذا مايدفع الباحث إلى مناقشه ماذهب إليه الدكتورمحمد يوسف موسى من أن الخوارج والشيعه لايعتمدون من الأحاديث إلا مارواه رجالاتهم ، فبين يدي الباحث كتاب " كشف الأسرار" لروح الله خميني وهو مفكر وزعيم شيعي معاصر يستشهد فيه بمشاهير رواة الحديث من أهل السنة مثل البخاري ومسلم والطبري ، وابن المغازلي ، وابن عقدة ، وابن حنبل ، والحسكاني ، والسجستاني ، والذهبي ، والجويني ، وغيرهم كثير من علماء أهل السنة.[٤١٣] صحيح أن هذا الاستشهاد من أجل دعاوي شيعية ، لكن ألم يقع بعض أهل السنة في المغالاة أحيانا ، وهل استشهادهم بالأحاديث التي تثبت صحتها عندهم مهما يدخل في أسانيدهما من رجال الفرق الأخرى يمكن أن يتفق مع توجهات تلك الفرق ، أو بمعنى آخر هل من الضروري أن نهاجم عثمان عندما نريد الدفاع عن علي أو العكس ؟

---

[٤١١] نهج البلاغة ص ٦٧.

[٤١٢] عمدة الطالب في انساب آل أبي طالب ص ١٥ طبعة الهند . انظر احسان الهي ظهير - الشيعة والتشيع - مرجع سابق - ص ص ٤١-٤٢.

[٤١٣] خميني ، روح الله - كشف الأسرار . ترجمه محمد البنداري قدم له محمد أحمد الخطيب - دار عمان للنشر - عمان ١٩٨٧.

يصف الاسفراييني أهل السنة بقوله :" من سمات أهل السنة أنهم مجتمعون فيما بينهم لايكفر بعضهم بعضا ، وليس بينهم خلاف يوجب التبريء والتكفير."[414]

ويفصل عبدالقادر البغدادي – تلميذ الاسفراييني – ما أجمله استاذه ، فبين لنا أصناف أهل السنة على النحو التالي:

١ـ من أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والامامة والزعامة .

٢ـ أئمةالفقه من فريقي الرأي والحديث ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفه وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقليه أصول الصفاتية.

٣ـ من أحاطوا علما بطرق الاخبار والسنن المأثوره عن النبي صلى الله عليه وسلم وميزوا بين الصحيح والسقيم منها وعرفوا أسباب الجرح والتعديل.

٤ـ من أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا علي سمت أئمة اللغة كالخليل وأبي عمر وابن العلاء وسيبويه والفراء والأخفسي والأصمعي والمازني وأبي عبيد وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين الذين لم يخلطوا علمهم بذلك شيء من البدع .

٥ـ من أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة.

٦ـ الزهاد والصوفيه الذين أبصروا فأقصروا ، واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور.

٧ـ المجاهدون الذين يجاهدون اعداء المسلمين ويحمون حماهم.

---

[414] الاسفراييني – التبصير في الدين ص ١١٥ مكتب نشر الثقافة الاسلامية – القاهرة– ط أولى – ١٩٤٠م

٨- عامة البلدان التي تغلب فيها شعائر أهل السنة ويرجعون إلى علماء السنة والجماعة في معالم دينهم وهؤلاء هم الذين سمتهم الصوفيه " حشو الجنة"[٤١٥] وإذا أردنا أن نستطرد البحث في أقوال كبار المفكرين والفقهاء عن تعريف كل منهم لأهل السنة ، فستحضرنا مرة أخرى عبارة الفيلسوف الانجليزي شيللر لنبحث بمقتضاها في ثنايا مانعثر عليه من تعاريف يعبر كل عن حال المسلمين وقت التعريف مثلما يعبر عن مزاج صاحبه وشربه .

فبينما يعرفهم الاسفراييني بأنهم "أصحاب الحديث".[٤١٦] ويشاركه في ذلك بطبيعة الحال معظم أهل الحديث ، نجد البخاري يعرفهم بأنهم "أهل العلم"[٤١٧] ويعرفهم السرخسي الحنفي بأنهم :" جماعة المسلمين أهل المنعة حيثما كانوا"[٤١٨] . أما الطبري فهم عنده :" السواد الأعظم ".[٤١٩] ، وعند السيوطي : "الجماعة المتفقه من أهل الاسلام "[٤٢٠] ، وعند الحافظ بن حجر هم :" أهل الحل والعقد من كل عصر" وهم " أهل العلم الشرعي ".[٤٢١] ، ولايقدم لنا الماوردي – صاحب الأحكام السلطانية – تعريفا لكثرة الفتن في عصره.[٤٢٢] (توفي سنة ٤٥٠هـ)

---

[٤١٥] البغدادي ، عبدالظاهر – الفرق بين الفرق – مرجع سابق – ص ص ٣٠٠ – ٣٠٣ .

[٤١٦] الاسفراييني – التبصير في الدين ص ١١٤.

[٤١٧] احمد بن حجر – فتح الباري بشرح صحيح البخاري جـ ١٣ ص ص ٢٩٣-٣١٦.

[٤١٨] السرخسي ، محمد بن أحمد بن سهل أبوبكر – شرح السير الكبير دار المعارف النظامية بحيدر أباد – الهند ط أولى جـ ١ ص ٣٩٣.

[٤١٩] فتح الباري جـ ١٣ ص ٣٧.

[٤٢٠] السيوطي – زهر الربي على المجتبي – شرح سنن النسائي للسيوطي . مصطفى الحلبي– القاهرة جـ ٧ ص ٨٤ .

[٤٢١] فتح الباري جـ١٣ ص ٣١٦.

[٤٢٢] بين الشيعة وأهل السنة والحنابله والأشاعرة والأتراك والديلم والبويهيين والعباسيين .... الخ .

وفي مجال الاتفاق بين أهل العلم والـذي ينسحب بدوره على التابعين يقول الامام أبي حامد الغزالي :" فما أجمع عليه الخـواص ، فالعوام متفقـون على أن الحق فيما أجمع عليه أهل الحل والعقد "[٤٢٣] . فإذا كانت السنة نهجا يتمسك به – كما أسلفنا – معظم الفرق الاسلامية ، فإن الذي يميز أصحابنا إذن هو اتفـاقهم ، وجمعهم ، وكثرتهم ، وانتظامهم على امام وكثرة متفقه من أهل العلم لكنهم لايندرجـون بحال تحت مسمى "فرقه" لأنهم لم يتجمعوا حول رايه واحدة ، ولم ينخرطوا في سلك نظام واحد ، بل كانوا "مجتهدين" متفرقين.[٤٢٤] أمـا الاختـلاف في استنباط فروع الدين ومناظرة أهل العلم فليس منهيا عنه بل هـو مـأمور بـه.[٤٢٥] فهـم متفقـون على أن كل شخص معر ض للصواب والخطأ ، وإن كل واحد يؤخذ بقولـه ويترك إلا رسـول الله صلى الله عليه وسلم.[٤٢٦] ولهذا فهم لاينتصرون لشخص انتصارا مطلقا سوى رسـول الله صلى الله عليه وسلم ولا لطائفة إلا للصحابة.[٤٢٧] وإذا كان الاسلام هو الوسط بين الملل فهم بدورهم الوسط بين طوائفه[٤٢٨] لأنهم أقل اختلافا فـي أصــول الدين عن سائر الطوائف.

هـم ، إذن ، أغلبيـة المسلمين في عصرنـا الراهـن ، الملـتزمون بالكتـاب والسـنة ، ونشأتهم بدأت مع الصحابة والقراء ، ثم التابعين وأهل الحديث ثم الأشاعرة ثـم أهـل السنة المتأخرين . وإذا نظرنا إليهم على أنهم الفريق المخـالف للخـوارج والشـيعة.[٤٢٩] ، فسنجد أنهم لايفرقون ، عند ذكـر الصحابة والتـابعين بيـن أهـل البيـت وغـيرهم ، وإذا كـان الرمـز السياسي للشيعة ، علي بن أبي طالب ، وللخوارج – وإن أخذ على بعضهـم أنهـم لايريـدون

---

[٤٢٣] الغزالي – المستصفي جـ ١ ص ١٨٢.

[٤٢٤] الريس ، محمد ضياء – النظريات السياسية الاسلامية ص ٨١.

[٤٢٥] مسلم – شرح النووي – جـ ٥ ص ٥٢٤.

[٤٢٦] ابن تيميه – منهاج السنة جـ ٢ ص ١٥٤.

[٤٢٧] المرجع السابق جـ ٣ ص ٦٦ .

[٤٢٨] المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٥

[٤٢٩] حلمي ، مصطفى – نظام الخلافة في الفكر الاسلامي ص ٢٩٣ مرجع سابق.

الإقرار بأية امارة – "أمير المؤمنين" الذي يحكم كلام الله ، فإن رمزهم هو أبو بكر والصحابة أجمعين ، بل أن علي بن أبي طالب هو أول من حمل لواء الدفاع عنهم فقهيا تجاه الخوارج والشيعة على حد سواء ، وقد حمل راية الدفاع فكريا بعد ذلك الحسن البصري في أواخر القرن الأول والذي كان من ثمرات مدرسته الفكرية نشوء فرقة المعتزلة وصدور كثير من الأحكام السياسية التي أغنت تراث الفكر من هذه الناحية ، الأمر الذي دعا أحد المستشرقين للقول :"على المرء أن يلاحظ أن الاسلام دين سياسي"[٤٣٠]

أهل السنة بين الجماعة والاجماع:

كما عرضنا جذور الخلاف بشقيه وماهية السنة ، ومن هم أهلها ، ولشيوع استعمال " أهل السنة والجماعة " ، فلا بأس من تناول هذه المسألة أيضا ، فهذا مستشرق آخر – يؤخذ عليه أحيانا تجاوزه لموثرات البيئة والشخصية إلى بعض من سوء الطوية – يعرف مذهب أهل السنة بأنه "مذهب الاجماع".[٤٣١] فإذا كانت الجماعة سواد الأمة ، فالإجماع لخاصتها لأن المقصود بالجماعة هم جماعة المسلمين جميعهم ، بقضهم وقضيضهم ، أما المقصود بالإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور – بعد وفاته – على حكم شرعي في واقعة معينة.[٤٣٢] ويفند الدكتور محمد ضياء الريس آراء السير آرنولد T.Arnold التي ساقها في كتابه "الخلافة " The Celiphate عندما قرر ان السنة أو الأحاديث كانت هي الأساس الذي بنيت عليه نظريات أهل السنة ، والقرآن أيضا إلى حد قليل ولم يذكر الاجماع . ويذهب الدكتورالريس إلي أن الاجماع هو القاعدة الأساسية التي تبني عليها نظريات أهل السنة في الامامة.[٤٣٣]

---

[٤٣٠] فلهوزن ، يوليوس – أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام ص ١٦٦.

[٤٣١] جولد تسيهر – العقيده والشريعة في الاسلام – ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون . دار الكتاب المصري – القاهرة – ١٩٤٦ ص ١٩٠ .

[٤٣٢] فهمي ، مصطفى أبوزيد – النظرية العامة للدولة ص ٣٦٧. نشأة المعارف بالاسكندرية ط ١ ١٩٨٥.

[٤٣٣] الريس، محمد ضياء الدين – النظريات السياسية الإسلامية – مرجع سابق – ص ١٠٢ .

ويعد الاجماع عند معظم الفقهاء ، المصدر الثالث من المصادر التشريعية الأولى الأربعة : القرآن ، فالسنه ، فالاجماع ، فالقياس . وعندما نقول أهل السنة والجماعة قد يكون الأمر مقبولا ، لكن عندما نقول أهل السنة والاجماع فيصبح لزاما علينا أن نقول أهل السنة والقرآن أو أهل السنة والقياس ، وهو أمر غير مقبول ، كما أن للشيعة إجماعهم وللخوارج إجماعهم ولكل فرقة إسلامية إجماعها .

ثم نرجيء مناقشة الإجماع وعلاقته بنظريات أهل السنة ؟؟ في الحكم والسياسة إلى موقع آخر في هذا الكتاب ، ونقف عند رأي الدكتور الريس حول الإجماع في قوله : " ودليل الإجماع هذا ، وإن كان مفكروا الإسلام من أهل السنة قد ساقوه على أنه دليل ديني ، وصاغوه صيغة دينية ، هو في الواقع برهان " تاريخي" فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينه من هذا الماضي ، نماذج تصلح للقياس عليها أو يجب أن يقاس عليها ، أو كما نقول اليوم ، بلغتنا القانونية ، ينظر إليها على أنها " سوابق قضائية" أو "دستورية".[٤٣٤]

ومن المعروف أن الدكتور الريس من بين أعنف القادة في معارك الإجهاز على آراء الشيخ على عبدالرازق التي ضمنها كتابه "الإسلام وأصول الحكم" – صاحب الضجة المشهورة– والتي بدأت منذ عام ١٩٢٤م ولعلها لم تنته بعد ، وحاول فيها الشيخ فصل الدين عن الدنيا وبالتالي عن السياسة.

فالاسلام في رأيه " دعوة دينية إلى الله تعالى"[٤٣٥] . وقوله في المسألة السياسية : " لم يكن ثمة حكومة ، ولا دولة ولاشيء من نزعات السياسة"[٤٣٦] . وأخشى أن يكون الدكتور الريس قد ذهب إلى ماأنكره على الشيخ عبدالرازق – ربما لكونه أستاذ

---

[٤٣٤] الريس – النظريات السياسية الإسلامية – مرجع سابق – ص ١٣٤.

[٤٣٥] عبدالرازق ، على – الاسلام وأصول الحكم ص ١٥١ . دار مكتبة الحياه – بيروت – نقد وتعليق (ممدوح حقي)

[٤٣٦] المرجع السابق ص ١٥٦.

تاريخ – عندما جعل الإجماع الذي أعتبره " عمدة الأدلة عند أهل السنة ، بل ربما كان الدليل الأوحد"[٤٣٧] . – برغم رفض بعض أئمة أهل السنة له مثل الامام أحمد بن حنبل* – جعله برهان " تاريخي" ساقوه على أنه دليل ديني وصاغوه صيغة دينية ! ، يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة من هذا الماضي نماذج تصلح للقياس ، على الرغم من المحاذير التي أكتنفت تاريخ القرنين الأولين ، فهاهو القاضي ابن العربي المالكي – في كتابه " العواصم من القواصم" – يحذرنا أن نسمع لمؤرخ كلاما إلا للطبري[٤٣٨] مع أن الطبري نفسه يعتذر لنا في آخر مقدمة كتابه بقوله : " فما يكن في كتابي هذا من خبر يستنكره قارئه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا ، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا " ويستطرد ابن العربي في تجهيل ابن قتيبه الدينوري فيما جاء في كتاب "الامامة والسياسة" والمبرد في كتابه الكامل ، والمسعودي والجاحظ وغيرهم.[٤٣٩]

إذن فنحن نجهل الكثير عن تاريخ الأمة في ماضيها الأول فكيف نأخذ منه نماذج تصلح للقياس ، وأين موقع العقيدة من هذه النماذج ، أم أنها مجردة منها ، لأن الدكتور الريس يسمي المدرسة السنية بالمدرسة (التاريخيه) ، قياسا على مايوجد لها من نظائر في تواريخ الأمم الأخري[٤٤٠] . وكيف يتفق ذلك مع كون الإجماع مصدر تشريعي يستند إلى الكتاب والسنة . وهاهو رأي الشيخ محمود شلتوت في صعوبة تحقق الاجماع لأن الطبيعة البشرية تقضي باختلاف الرأي ، لمكانة التفاوت بين الناظرين في قوى الإدراك ووسائل البحث التي منها اختلاف ظروف الأقاليم التي

---

[٤٣٧] الريس – النظريات .... ص ١٣١.

* في قولته المشهورة : " من إدعي الاجماع فهو كاذب ".

[٤٣٨] ابن العربي المالكي ، أبوبكر – العواصم من القواصم ص ٢٦٠ دار الكتب السلفية – القاهرة ١٤٠٥هـ ط أولي

[٤٣٩] المرجع السابق ص ص ٢٦١-٢٦٢

[٤٤٠] الريس – النظريات ...... ص ١٣٤.

تحيط بكل باحث ، ومن هنا يتضح أن تفسير الاجماع باتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور تفسير نظري بحت ، لايقع ولايتحقق بـه تشريع ، وإنما يمكن فهمه وقبوله على معنى " عدم العلم بالمخالف " أو على معنى "اتفاق الكثرة" وإذا كان من أسس الاجماع اتفاق النظر في تقدير المصلحة - وهي ممايختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال - فإنه يجوز للمجتهدين أنفسهم أو لمن يأتي بعدهم إذا تغيرت ظروف الاجماع الأول ، أن يعيدوا النظر في المسألة على ضوء الظروف الجديدة ، وأن يقرروا مايحقق المصلحة التي تقتضيها تلك الظروف ويكون الاتفاق الثاني اجماعا منهيا لأثر الاجماع الأول ، ويصير هو الحجة التي يجب اتباعها ، وإذا وجدت المصلحة فثم شرع الله[٤٤١] . ولنقارن هذا بفكرة "قوة الأغلبية" عند سبينوزا فالانسان بمفرده لايملك إلا الحق الأقل ، وكلما تكاثر زاد تجمع الباقين من قوته . وأفضل أنواع الدول هو الدولة التي تستهدف الغايات المعقولة طالما كانت في مصلحة الجميع والواقع أنها في صالح الفرد على نطاق أكبر . والدولة عند سبينوزا ، وإن كانت تقوم على أساس فكرة المنفعه ، فهي مزودة بهدف تحقيق أسمى القيم ، فالقيم الانسانية هي تماما صورة لتجلي الله مثل غيرها من الأشياء أما الانسان فمن خلال صنعه لقيمه الخاصة واستمتاعه بطاقاته الذهنيه والروحيه يدنو من الله[٤٤٢] . وهكذا يصبح الاساس النفعي للدولة ، وهو يعكس إرادة الأغلبيه وأسمى القيم الأخلاقيه .

وعلى هذا يرى الباحث أن نسمى المدرسة السنية " المدرسة العملية" لأن أبواب الاجتهاد الجماعي والفردي مفتوحة للجميع ، ولأنه :" ليس للانسان إلا

---

[٤٤١] شلتوت ، محمود - الاسلام عقيده وشريعه - مرجع سابق - ص ص ٥٤٥-٥٤٦.

[٤٤٢] انظر - سبينوزا - رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٨٥ ومابعدها ، ص ٣٧٧ ومابعدها . ترجمة حسن حنفي مراجعة فؤاد زكريا . الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧١.

- سبينوزا لأندريه كريسون ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ٧٦ . مكتبة العباسية - دمشق ط ١ ١٩٦١

ماسعتى"[٣٧٥] . وان سعيه سوف يرى . فالمصلحة هنا هي للفرد والمجموع على السواء ، أو هي مصلحة الفرد بما لايضر بمصالح المجموع ، أو هي مصالح المجموع بما لايطغي على حقوق الفرد وانسانيته وكرامته.

وقد رأى الدكتور الريس أن تجعل من أهل السنة "معتدلة المعتزلة" وقياسا على ذلك نرى أن أهل السنة والجماعة بوصفهم "مدرسة عملية" لايناصبون العقل العداء أو هم ينبغي أن يكونوا كذلك.

يقول سبينوزا :" لم ينزل الوحي فكرا فقط ، بل نزل أيضا نظاما للكون ، أو كما يقول المسلمون : الدين عقيدة وشريعة . وقد كان الدين اليهودي عند موسى شريعة أكثر منه عقيدة ، وكان الدين المسيحي عقيدة أكثر منه شريعة.[٤٤٣]

---

[٣٧٥] سورة النجم آيه ٣٩-٤٠.

[٤٤٣] سبينوزا - رسالة في اللاهوت والسياسة - مرجع سابق - ص٥٧.

الفصل الرابع

العقد الاجتماعي
فــــي
الفكر السياسي الغربي

العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي

اقترن ذكر " العقد الاجتماعي " بأسماء ثلاثة من رواد الفلسفة السياسية هم : توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م Thomas Hobbes (وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) John Locke، وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م) Jean Jacques Rousseau ، الذين تأثروا بنظرية القانون أو الحق الطبيعي التي أسسها جروتيوسGrotius (١٥٨٣-١٦٤٥م)، وعلى ذلك الأساس أقام هوبز نظريته في السيادة، ولوك رأيه في أنه "لا ضرائب بدون تمثيل نيابي "، وروسو مذهبه في الارادة العامة[٤٤٤]، وتأثروا بالمنهج التجريبي الذي واكب عصر النهضة والقرن السابع عشر، بعد أن كانت نزعة الاختراع قد تجمدت تقريبا منذ عصور التقدم المادي الكبرى في واديي، مابين النهرين ومصر، فما حققه نيوتن في علم الكون حاول أصحاب النظريات السياسية أن يفعلـــوه بالنسبة للمجتمع.

ان انتشار الفهم السليم الذي بدأ يشيع في الذهن الأوروبي تحت تأثير الأفكار الجديدة، والإيمان المدعم بالمعرفة التجريبية بأن هناك نظاما طبيعيا يمكن فهمه والتحكم فيه، بدأ في خلق إيمان جديد وتفاؤل جديد بالنسبة لأهداف المجتمع ومستقبله. وسرى خلال الفكر في هذه الفترة الفرض بأن هناك قوانين للسلوك الانساني، تشبه قوانين الطبيعة، لاتتطلب سوى تأكيدها حتى يمكن التصرف على أساسها، وأن المجتمع يتشكل من أفراد أذكياء يتصرفون عن عمد وفق مبادئ عامه، وهم يبرمون "عقدهم الاجتماعي" مع الدولة الكبرى و " يرضون " بصفقة الحكم . أما عن تأثير المنهج الديكارتي، فعلى الرغم من أن ديكارت لم يضع بحثا واحدا في النظرية السياسية إلا أنه قد أثر فيها تأثيرا عميقا، فلقي تطبيق هذا المنهج على الأفكار السياسية، تعبيره الأخلاقي في سبينوزا، وغير الأخلاقي في هوبز.[٤٥٥]

---

[٤٤٤] بدوي ، عبدالرحمن – امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة . الناشر وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٩ ص ص ٨ ، ٩.

[٤٥٥] باول ، جون – الفكر السياسي الغربي ص ص ٣٣٠ – ٣٣٥ . ترجمة محمد رشاد خميس ، مراجعة راشد البراوي . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

وبرغم الخلاف بينهما، فقد اعترف رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) R.Descartes بقدرة هوبز في ميدان الأخلاق رغم قوله أن نظرية هوبز في الطبيعة البشرية ضارة وخبيثة.[٤٤٦] كما يتفق هوبز مع ديكارت في أن معظم الناس يتخبطون في مسالك الحياة ويرتكبون الأخطاء لافتقارهم إلى المنهج.[٤٤٧]

لقد كان هوبز يعتقد، شأنه في ذلك شأن معاصريه فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م F.Bacon وديكارت أن المنهج هو مفتاح الوصول إلى المعرفة.[٤٤٨]

فهل كان هوبز، إذن، هو أول فيلسوف يقيم المجتمع البشري على أساس من العقد الاجتماعي ؟ ومامغزي لفظ "إجتماعي" Scocial "، عند فلاسفة هذا العقد السياسي "Political" ؟

هناك من يرد تاريخ " العقد الاجتماعي" إلى فترة أقدم من ذلك بكثير بحيث يرجع تاريخ الفكرة إلى القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، فتذكر " الموسوعة الفلسفية" مايلي :

"لقد ظهرت المفاهيم الأولى عن نشوء الدولة بواسطة العقد الاجتماعي عند الفيلسوف الصيني موتزو في القرن الخامس قبل الميلاد، وعند السوفسطائيين وسقراط وأبيقور ...... الخ . لكنها تطورت في أكمل صورها في القرنين السابع عشر والثامن عشر عند هوبز، وجاسندي واسبينوزا، ولوك، وروسو .. نظرا لصراع البرجوازية ضد الاقطاع والملكية المطلقة ..."[٤٤٩]

---

[٤٤٦] إمام عبدالفتاح إمام - توماس هوبز ، فيلسوف العقلانيه ص ٦٩ . دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥م القاهرة .

[٤٤٧] Thomas Hobbes of malmesbury - The English Works، Collecetd and Edited by sir William Molesworth. London. Second Reprint Vol.1.p،1,1996.

[٤٤٨] إمام عبدالفتاح إمام - توماس هوبز ص ٩٦ - مرجع سابق عن الموسوعة الفلسفية المختصرة باشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص ٣٨٨ ...

[٤٤٩] الموسوعة الفلسفية . اشراف م. روزنتال . ترجمة سمير كرم . ص ٥٢٩ دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٠م.

لقد درج مؤرخوا الفلسفة المحدثون على اعتبار التراث الاسلامي مجرد نقل لعلوم الأوائل، ويلاحظ أن كثيرا من الكتب الفلسفية التي ألفها الغربيون وبعض الشرقيين قد صورت الفلسفة الاسلامية في صورة تبعد بها عن حقيقتها فأغلب مؤرخي الفلسفة الأوربيين يهملون هذا التراث وينتقلون من العصرين الأغريقي والمسيحي إلى العصر الحديث، عصر بيكون وديكارت قفزا . مع أن أوجه الشبه قوية بين الحجج المنطقية التي قدمها ابن تيمية في كتابه (الرد على المنطقيين) وبين ماذكره من بعد فرنسيس بيكون فيما سماه " بالأورجانون الجديد" حيث وجه النقد إلى "الأورجانون القديم " لأرسطو مستعينا بنفس الأسس التي ذكرها ابن تيميه . كما أن كتابات ديكارت في المنهج تماثل ماورد لدى علماء المسلمين.[٤٥٠] وقبل ابن تيمية نجد أن الغزالي هو أول من ربط بين الشرع والعقل ربطا فلسفيا منهجيا دقيقا، ونجد أن مافصله الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي في تربية العقل وتأديبه وتهذيبه بالشرع، هو مافلسفه اسبينوزا في القرن السابع عشر في فلسفته، التي تأثرت لحد كبير بالفكر الإسلامي.

ويوثق الغزالي هذا الربط السليم بين العقل والشرع تطبيقا للمنهج الاسلامي، فيقول أن العين – العقل، لاترى الأشياء إلا في ضوء الشمس – الشرع.[٤٥١]

لقد تطلع الغزالي من البداية إلى أعمق مشاكل الفلسفة وهي مشكلة اليقين: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافا لايبقى معه ريب ولايقارنه إمكان الخطأ أو الوهم.. إن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لاثقة فيه، ولا أمان معه، وكل علم لاأمان معه ليس بعلم يقيني"[٤٥٢]

---

[٤٥٠] محمود ، فوقية حسين – مقالات في أصالة المفكر المسلم ص ٩ . دار الفكر العربي – القاهرة – الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

[٤٥١] محمود ، عبدالقادر – الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضة ص ٢٧٢ . الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ، ١٩٨٦م.

[٤٥٢] الغزالي – المنقذ من الضلال ص ٧– ٨ .

أما فيلسوف العرب الأول (الكندي) فقد حرص على ربط الحسي بالعقلي كموقف معرفي، وجعل للقلب موقعا في ذلك الموقف المعرفي، وبقبوله للمصادر الثلاثة، خالف مضمون التراث الأرسطي، إذ أن هذا التعدد ليس له وجود في الفكر الأرسطي الذي لايتبين سوى الموضوع العقلي، دون الحسي والقلبي.

فإذا كان المصدر القلبي (للتصديق والإيمان) لما يقف عنده العقل عاجزا عن معرفة حقيقته مثل " الغيبيات" التي لا يملك العقل تجاهها إلا اثبات وجودها . فإن مراحل كسب المعرفة بالنسبة لما يصدر عن الحس والعقل تكشف عن مجهود، وتقوم على نوع من المعاناة بين الذات العارفه وموضوعها، الذي له وجود خارجي متعين من أجل التعرف على حقيقته، والذات العارفة تجاه هذا الموجود، إذا ماواجهته من أجل تبين صورته، أي قوانينه، تحصل دائما على الجديد . وهذا هو الموقف العلمي بالمعنى الحديث، وهو المفهوم الذي سرى إلي أوروبا وظهر عند فرنسيس بيكون، وقد صدر فيه الكندي عن أصول تمتد جذورها إلى أساليب القرآن، دون أساليب اليونان، فهو بحق فيلسوف العرب الأول.(٤٥٣)

وتعددت مصادر المعرفة أيضا عند الفارابي، فإلى جانب الحس والعقل يعترف "المعلم الثاني" بـ " الخبر المنزل" و "القلب" . ويلاحظ أن المصدرين الأولين عند الفارابي وهما "الحس" و "العقل" هما اللذان يرتبطان بالمعرفة الفلسفية المتعلقة بالموضوعات التي في مستوى العقل البشري.(٤٥٤) وقد اعتبر الفارابي بحق رائد الفلسفة السياسية الاسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامي تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين.(٤٥٥)

---

(٤٥٣) محمود ، فوقيه حسين : مقالات في أصالة المفكر المسلم ص ٩٢-٩٧.

(٤٥٤) المرجع السابق ص١١٠.

(٤٥٥) يتضح هذا بالنظر إلى: الفارابي : احصاء العلوم /حققه وقدم له الدكتور عثمان أمين . القاهرة ١٩٤٦م.

ومع تعدد الكتب التي تركها لنا الفارابي لمعالجة القضايا السياسية، إلا أن أهمها كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي توخى في كتابته تصور بناء مدينة فاضلة لاتقتصر على سكان مدينة واحدة، بل تعدى ذلك إلي أهل الملة الواحدة، أي الدولة الواحدة، بل ذهب أكثر من ذلك فضرب ضربة عبقرية عندما نادى بإمكان تحقيق دولة فاضلة تشمل الأرض كلها أو كما قال : سكان المعمورة.[٤٥٦]

ولم تكن عنايته بقيام الدولة المثالية إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الاسلامية، وعودة الخلافة القوية في ظل حاكم مركزي قوي بعد أن ضعفت الخلافة العباسية وقامت الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المختلفة وكثر الشقاق بين الفرق السياسية[٤٥٧]

وها هي ثورة العقل الاسلامي، التي قام بها المعتزلة للدفاع عن الاسلام الصحيح، الاسلام في عهده الأول، فقد كان المعتزلة دينيين أولا وفلاسفة آخرا، وان قيل أنهم في ثورتهم العقلية قد تطرفوا، فإن الواقع الإسلامي يشهد لهم بأنهم لم يضحوا بالدين في سبيل العقل أو العلم.

والمعتزلة – كما سبق أن ذكرنا – لايبتعدون كثيرا عن دائرة أهل السنة، لأن أبي الحسن الأشعري معتزلي قديم، واصل المسيرة العقلية، بعد زوال "سلطان" الاعتزال، فجاء بوسط عاقل، بين تطرف المعتزلة وجمود السلف . وواصل هذا الاتجاه في الفكر السني، إمام الحرمين الجويني، والاسفراييني، والباقلاني، والإمام الغزالي،

---

[٤٥٦] التكريتي ، ناجي : الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع . مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك ص ٤٢ . دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

- المعلم الثاني أبي النصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية،١٩٤٨م مطبعة حجازي بالقاهرة ، تصحيح عبدالوصيف محمد الكردي.

- الفارابي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية ١٩٦١م لجنة البيان العربي ، مقدمه وتصحيح وشرح وتعليق على عبدالواحد وافي .

[٤٥٧] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٦٥ – ٦٦ دار المعارف – الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.

ومن المدرسة السلفية : ابن تيمية، وابن قيم الجوزيه ومن مدرسة المغرب الأندلسية : ابن حزم، وابن رشد، وابن خلدون.

فوضوح ابن حزم الأندلسي مقترن بفلسفته الظاهرية الواضحة الصريحة، ولهذا فهو لايؤول كالباطنيه، ولا يقيس كالحنفية، ولايكني، ولايوري ولايغمغم . بل يمشي قدما واضحا صريحا، لايحمل اللفظ أكثر ممايطيق من معنى، ولايدعي دعوى إلا رافقها بشاهدها وأيدها بمروي متسلسل الإسناد.[٤٥٨]

ولاجدال في أن ابن رشد كان من أشد المؤمنين باتجاه المعتزلة العقلي، ولهذا شغل نفسه فيما شغل بتهدئة حدة التطرف في قدرتهم العقليه، مع أنه هو نفسه أكثر فلاسفة الاسلام إيمانا بالعقل واستمساكا به . كما كان ابن رشد من فقهاء الاسلام المعدودين، فهو صاحب كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وهو من أفضل المؤلفات في الفقه الاسلامي.

لقد قال ابن رشد فيما قال عن أصول فكره وفلسفته أن القليل من الفلسفة قد يميل بالانسان إلى المروق من الدين، لكن الدرس الواسع المنهجي يؤدي إلى الائتلاف الصادق بين الفلسفة والدين، وقد صدق ابن رشد في ثورته العقلية وثورته الفلسفية العظيمة.[٤٥٩]

أما عن إسهام فيلسوفنا الكبير في نشأة العقلانية الأوروبية، فقد اكتشف الغرب ابن رشد في القرون الوسطى، وانتفع بآرائه، وبحلول منتصف القرن الثالث عشر كان الأوربيون قد ترجموا كل ماعرفوه من مؤلفات ابن رشد، وكانت له حجيه كبيرة لديهم، بل وظهر هناك تيار فكري بارز يعرف بالرشدية، ولذلك كان ابن رشد يمثل منطلقا لتطور جديد في العالم الغربي، وقد عاشت الرشدية في أوروبا عدة قرون، وأسهمت اسهاما عظيما في دعم قضية الحرية الفكرية، واستمر اساسها وأثرها حتى

---

[٤٥٨] حقي ، مملوح – مقلمه كتاب ابن حزم ، حجة الوداع ص ٨ طبع دمشق.

[٤٥٩] ديورانت ، ول : قصة الحضارة (عصور الإيمان) مجلد ٤ ص ٣٧٢ ترجمه محمد بدران ١٩٥٧م .

القرن السابع عشر،وقد ساعد هذا التأثير الرشدي في التبشير بالمذهب العقلي الذي ساد في عصر النهضة الأوروبية.[٤٦٠]

وعلى الرغم من أن ظهور ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي) قد جاء في وقت هدأت فيه حركات الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، إلا أن منهجيته العلمية قد أثرت كثيرا في تطور علم السياسة عند المفكرين العرب والأوربيين على حد سواء.

ولعل أبرز مايتميز به ابن خلدون هو ادخاله مبدأ العلمية الطبيعية في دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية فقد حاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبعية التي تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة في اطارها العمراني أو الحضاري، وقد سمى هذه القوانين طبائع العمران وبذلك وضع ابن خلدون قواعد علم جديد هو علم العمران أوعلم الاجتماع السياسي . ويذكر رفاعة الطهطاوي في مؤلفه الشهير كتاب " تخليص الإبريز تلخيص باريز" أن العلماء أثناء وجوده بباريس، وكان ذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانوا يلقبون ابن خلدون بمونتسكيو الشرق ويلقبون مونتسكيو ابن خلدون الفرنجي.[٤٦١]

كما استطاع ابن خلدون ان يكون من أوائل علماء الاقتصاد السياسي، وفيلسوفا اسلاميا استطاع ان يفلسف السياسة ويوفق بينها وبين أصول الدين . وأمكنه أيضا أن يقدم نظريات الدولة أساسها إرادة القوة فكاد يسبق ميكيافيللي بما تحدث عنه في العصبيه والتغلب وقيام الملك على القهر . ويمكن أن نقارن نظريات ابن خلدون وماذهب إليه ميكيافيللي من أن أصل الدولة يرجع إلى إرادة القوة، وقد اختار ميكيا

---

[٤٦٠] زقزوق ، محمود حمدي : جريدة الأهرام عدد الجمعه ١٩٩٢/٨/١٤م ص ١٣، حوار بعنوان : بدأت حضارة الغرب الحديثه من قاعدة ابن رشد .

[٤٦١] أباظه ، ابراهيم الدسوقي. الغنام ، عبدالعزيز : تاريخ الفكر السياسي ص ١٥٧ دار النجاح . بيروت ١٩٧٣م.

فيللي في كتابه "الأمير" فضيله الشجاعة (VIRTUE) لتقابل فكرة العصبية التي أستند إليها ابن خلدون، إلا أن ابن خلدون لم يذهب في فلسفته السياسيه إلى حد إباحة العنف والخيانة والقتل والغدر إذا مااقتضتها مصلحة الحاكم لأنه رأى في هذه الأعمال شرا يعود على مرتكبها، وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب . فلم يفصل ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة كما فعل ميكيافيللي، بل اشترط ان تكون الأخلاق والسياسة عنصرا من عناصر قوتها . وظل متأثرا بالمثل الاسلامية العليا . وعد من أعلام الفكر الاسلامي وقمة من قممه لماتوصل إليه من تفسيرات علمية في الاجتماع الإنساني.[٤٦٢]

ويعد اتجاهه لوصف المجتمع السياسي بالحالة التي هي عليه من أهم ما أتى به من خلال علمه الجديد . فقد انصرفت بحوثه كليا إلى الدول والمدن القائمة فعلا لا إلى المدن المثاليه التي لاوجود لها إلا في خيال الباحث . وبذلك اختلف عن الفارابي وأفلاطون اختلافا جوهريا، ويعتبر من هذه الناحية رائدا من رواد علم السياسة الحديث.

ونخلص مما سبق إلى تأكيد وجود الحلقة المفقودة من سلسلة الفكر الفلسفي العام المتمثلة في تلك الصلة المنهجية القوية بين ماأفرزه الفكر الفلسفي الاسلامي، وما أفرزه عصر النهضة في المجتمع الغربي، تلك الصلة بين تجريبية وعقلانية الفكر الاسلامي، وظهور التجريبية العقلانية في الفكر الأوروبي الحديث، وقد أخذت هذه الصلة عدة أشكال :-

١- شكل غير مباشر وهو إسهام المؤلفات الفلسفية والعلمية العربية التي نقلت لأوروبا في إيجاد المنهج العلمي التجريبي الذي طبق أولا في الطبيعيات ثم وجد طريقه بعد ذلك إلى العلوم الاجتماعية والسياسية .

---

[٤٦٢] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٨٠-٨١.

٢ـ شكل مباشر نتج عن إسهام مؤلفات ابن رشد التي ترجمت إلى اللاتينية، في نشأة العقلانية الأوروبية ودور هذه الإسهامات في ترجيح النظر العقلي في الدولة .

٣ـ يلاحظ أن هذه التجريبيه والعقلانيه لم تؤثر تأثيرا منهجيا في الفكر الاجتماعي والسياسي الاسلامي إلا عند ابن خلدون . وعند هذه النقطة يبرز التساؤل :

لماذا ظل الطابع الغالب على الفكر الاسلامي الوسطوي تجريديا وقياسيا، ولم نلمس التجريبيه العقلانية – وإن اكتشفت مؤخرا – إلا عند ابن خلدون فقط، وبعده، هدأت ثم خمدت، الحركة الفكرية، عندما دخلت الدولة الاسلامية مراحل الأفول والضياع .

فإلى جانب تمسك الفكر السياسي الاسلامي بنموذجين مثاليين ووقوفه عندهما وهما: النموذج المثالي الشرعي للخلافة الذي تمسك به الفقهاء وأهل الكلام، والنموذج المثالي الفلسفي للمدينة الفاضلة، ويوضح لنا الدكتور محمد البهي ماكسبه الغرب من الحروب الصليبية :

هُزمت (الصليبية الغربية) شر هزيمه، في الحروب التي دامت قرابة ثلاثة قرون.. منذ القرن الحادي عشر الميلادي وانتصر المسلمون . . ولكن الصليبيين استفادوا من هزيمتهم... بنيما لم يستفد المسلمون من نصرهم !!

استفاد الصليبيون في دينهم... ودنياهم :

....استفادوا في دينهم بحركة الاصلاح الديني . . حركة مارتن لوثر، وكالفن تحت تأثير ماعرفوه عن الاسلام من : الإيمان برفع الوساطه بين الله والانسان ... والإيمان بوحدانية الله . . وبحرية الفرد في التفكير . . وبحقه في الشرح للكتاب المقدس .

واستفادوا في دنياهم، متأثرين بإصلاحهم الديني . . في مقاومة الظلم القائم باسم الله ! واسم الكنيسة ! . . ومقاومة الضغط على حرية الفرد في : تفكيره،

وتعبيره، واختيار مجال معرفته . . ومقاومة الرق البشري في المجتمع الأوروبي، الـذي كانت تباركه الكنيسة طوال القرون الوسطى، ويمارسه الأشراف والنبلاء في مجتمعهم بعيدا عن سلطة الكنيسه، ونفوذ رجال الدين!!

وتقدموا معرفيا وابدعوا . . لكنهم لم ينسـوا الهزيمـة . أمـا "المسـلمون" فكـان نصرهم على الصليبين بداية عصر انحطاطهم وتفتيـت ملكهـم، وزوال سـلطانهم كقـوة لها حساب في التوازن العالمي إذ ذاك!!

...صـار أمرهـم إلـى اضـراب، وشـيع .... وصـارت أراضيهـم إلـى دويـلات، وسلطنات ... وصار دينهم إلى أقـوال الفقهـاء والمتكلميـن . وشـاعت الخرافـة، كمـا كثرت الفرق وتضاربت الأقوال !! ونشرت الشعوبية . . في فارس، والعراق، والشـام، ومصر . . سموم حقدها القديم على العرب، والاسلام !!![٤٦٣]

وبعد ازدهار الحضارة الغربية، انطلق الفكر الغربي يهاجم أول مايهـاجم مـابقي عند المسلمين من تمسك بالتراث الاسلامي . وكان في حركات الاستعمار الكبرى مامكن الغرب من بلوغ مأربه . إذ سرت حملات التشكيك فيما أتـى بـه الاسـلام مـن قيم واستشرت الفكرة القائلة بأن المسـلمين لايسـتطيعون مسـايرة الرقـي العـالمي مـالم يتقبلوا القواعد الاجتماعية والاقتصادية التي قبلها الغرب . وان تقليد المدنية الغربية هـو المخرج الوحيد من ورطة الانحلال الاسلامي .

ويصبح من الطبيعي أن يسقط هؤلاء، حلقة الفكر الاسلامي مـن سلسـلة تـاريخ الفكر الفلسفي العام مع أن تاريخ الفكر الاسلامي ومايحتويه من آراء فلسـفيه وسياسـية يستحق المزيد من العناية والاهتمام لنتعرف على المزيد من الطرافه والجرأة والصراحـة، ويستحق أن يأخذ وضعه في تسلسل الفكر الانساني.

---

[٤٦٣] البهي ، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر . مشكلات الحكم والتوجيه ص ٧ - ٨ .
الطبعة الثالثة ١٩٨٢م - دار التوفيق النموذجية - مكتبة وهبه

وهذا مادفعني إلى الإشارة إلى هذه الحلقة هنا في هذا الفصل، وأنا أتناول العقد الاجتماعي وفلاسفته الذين أفرزهم عصر النهضة.

لقد فسر كثير من الفلاسفة التاريخ على ضوء النظرية السياسية . وتتميز الفلسفة السياسية عن العلوم السياسية بأنها تتخذ منهجا في البحث مختلفا عن مناهج البحث العلمي، هو المنهج الذي يمكنها من التوصل إلى طبيعة المشكلات التي أثارها الفلاسفة وتكشف عن طريقتهم في البرهنة عليها أو نقدهم لها وكل تحديد في هذه الفلسفة إنما هو ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ومراجعتهم لمن سبقوهم.

ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة السياسية لاتنفصل عن مايعرف الآن باسم النظرية السياسية وهي تشمل تطور الفكر السياسي الذي يعني بتحقيق طبيعة المشكلات التي تعرض لها كبار الفلاسفة حين كانوا بصدد التفكير في مشكلات واقعهم السياسي.[٤٦٤]

وقد يكون هناك مجال لمزيد من التفسير التاريخي

بدايات الفكر السياسي

مابين الخلفية البدائية وحضارات الشرق القديم

عندما أصبح (الانسان العاقل) في العصر الباليوليثي الأعلى هو النموذج البشري السائد، كانت مجموعاته متماسكه اجتماعيا وواعيه عقليا عن طريق التآلف، فقد كان حتما عليها أن تظل على قيد البقاء . فأساس المجتمعات الأولى كان التجمع أصلا . إلا أن هذا التضامن يوجه غريزيا إلى بقاء الجماعة، ويهدف في مستواه البدائي، إلى بلوغ حد من الحياة الرغيدة . وهما أمران شدد عليهما عدد كبير من المفكرين السياسين، يعسكان أصالة الحياه البشرية الطويلة المدى، كما ان المفاهيم للقانون الطبيعي ونظام العالم، والتي جاءت بعد ذلك، هي بصفة جزئيه عمليات تبرير عقلي

---

[٤٦٤] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٦.

لرغبة في التماسك البدائي حطمتها الفردية فيما بعد . إذن فـالغرائز الانسـانية المتوارثـه هي ضد الفردية المطلقه العنان، ولقد بالغ معظم المفكرين السياسيين مبالغة شديدة فـي تقييم التعقل البشري.

ولذلك يجب أن تقيم النظرية السياسية وزنا لغريزة اجتماعية شديدة القوة، أقـدم من الولاء للأسرة أو من النشاط الفردي.

والملاحظ أن الصراع بين الفرد والسلطة أمر غير مألوف في الظروف البدائيـة . حيث يكون أساس المجتمع غريزيا وحيث الناس لم تتأصل فيهم الروح الفردية بعد.

وهذا التماسك أو هذا الحافز على "التحرك معا" قديـم قـدم الانسـانية نفسـها . كما يبدو من المحتم على أي نظام إجتماعي أن يعني به.

والواقع أن المجتمعات شأنها شأن الأفراد لاتستطيع أن تحيا بالمنطق وحده، ومـع ذلك فإن نتيجة كهذه لاتسلب الفهم العام المنظم قوته، ولكنها تزوده بأسلحة جديدة.

إذن ففي مرحلة ماقبل التـاريخ كـانت هنـاك قابليـة شـديدة للتجمـع لاتسـتهدي بالعقل، ومع ذلك فقد مكنت الانسانية من أن تبقى برغم قسوة العصر الباليوليثي.

أما النقطة الثانية، وهي ترتبط بالأولى، فتتمثل في حاجة المجتمع، الذي تكـون، إلى معتقدات عامة، كي يقوم بوظائفه بطريقة سليمه، فنشأت الحاجـة إلـى السـحر ثـم الدين فيما بعد، ويمكن القول أن العلم بصورة ما، هو سـحر يعمـل، وإن مكانـة العلـم الحديث الكبيرة كان لها سوابقها.

فالمحاولة للتحكم في الظروف المحيطة، لها نظائرها في المجتمعات البدائية.

لقـد أعطـت أعمـق الغرائـز البشـرية دفعـه الاحسـاس بهـدف مشـترك، دعمتهـا معتقدات هي بمثابة تعبير عن طبيعـة الانسـان، وصهـرت هـذه المعتقـدات الأولـى فـي مجهود بناء يتوخي الحرص على تسلط بطئ على البيئة بقصد توفـير ميـل محـدود إلـى حياة هانئة.

وثمة درس أبعد مدى يمكن استخلاصه من عصر ماقبل التاريخ ذلك هو التنوع والمرونة في التشريعات البشرية، فيبدو أنه ليس ثمة نمط مثالي واحد صالح لكل الملابسات.

فإذاماافترض إذن ان حياة المجتمعات مثلها مثل حياة الأفراد، يجب أن تكشف عن تدفق مستمر، فقد يكون من المتوقع أن ترتبط القيادة الفعالة في المجتمعات المتحضرة بالدين الذي حل محل السحر، وبالعلم الذي انبثق من كليهما . وحسبنا أن نذكر، مثلا، أن العلم المصري القديم قام على أساس لاهوتي ثابت قائم، وهو مانشاهده في علوم الهندسة التي بنت الأهرام والمقابر، وعلوم الطب التي حنطت الجثث لتخلد إلى الأبد، لتتعرف عليها أرواحها عند البعث.

ومهما يكن من أمر طبيعة هذه المعتقدات فيبدو أنها أدت وظيفة اجتماعية جوهرية لايقدر مجتمع بدونها أن يبقى طويلا . فهي في أشكالها الفاسدة قد تسمم ثقافة بأسرها، أما في أشكالها السليمة المتلائمه مع المعرفة المعاصرة فإنها تلهمها أعظم منجزاتها.[٤٦٥]

ومن هنا لم تناقش فكرة الحرية في الفكر السياسي للحضارات الشرقية على نحو ماقد عرفتها الحضارة اليونانية والرومانية مثلا، وإنما درجوا على أن يعدوا أنفسهم أحرارا طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف، ولم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلا، الذي كان يولي السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطانه من الآلهة . ومن أجل هذا لم توجد نظريات سياسية، ولا يعني هذا أنهم لم يعرفوا النظم السياسية . فالواقع أنهم خلفوا لنا الكثير من القواعد التي كونت فن السياسة، أي وضعوا تشريعات معينة تبين طرق الحكم المختلفة التي أتبعوها على نحو مانجد في كتاب الموتى من نصائح ووصايا وضعها الفراعنه لأبنائهم.[٤٦٦]

---

[٤٦٥] باول، جون : الفكر السياسي الغربي . مرجع سابق ص ٧ ومابعدها .

[٤٦٦] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٧. .

وفي الوقت الذي كان فيه الفكر الأغريقي يأخذ طريقه إلى القمة كان الفكر المصري قد تربع فوقها فعلا، ويشهد بذلك أفلاطون حين يرتحل إلى مصر لينهل من منجزات مدرسة الأسكندرية في العلوم والفنون والفلسفة والسياسة.

ويعترف أرسطو وهو يتحدث عن النظام الطبقي بتأثره بما كان يسود مصر من طبقات اجتماعية متميزة، ويشهد في ذلك بأسبقيتها وبما كان لها من قوانين ونظام سياسي.(٤٦٧)

أما أفكارهم عن العدالة، فهي مصورة في قصة فلاح الفيوم الفصيح (المجهولة المؤلف) والتي يعرض فيها رأيه ومسألته مذكرا الحاكم بمفهوم العدالة الذي سنه رع :" تكلم الصدق وافعل الصدق"، ذلك المفهوم الذي يدل على أن العدالة ليست تعسفا، ولكنها قواعد متبعة . ترتبط بفكرة القياس والنظام ومجرى الأمور المرتب.

والملاحظ أن معظم الوثائق المصرية، رغم أن بعضها ساخر أو متشائم، إلا أنها تظهر الكثير من نفس التصور المرهف للحكم كما هو واضح في شريعة حامورابي البابلي، إنه تصور بديعي للحكم، تقرر ولما يزل التاريخ عند فجره، بناء وحصنا، لاسلبا ونهبا . وهذه الصياغة المبكرة للقانون تعبير شرقي قوي تماما . فأهداف الحكم هي الأمان والرخاء، ووراءهما الدين عمليا وحكيما في أساسه . إنه تصور يعبر عن نظره لايمكن وجودها إلا في دولة على درجة عاليه من التنظيم

---

(٤٦٧) خليفه ، عبدالرحمن : مقالات سياسية ص ١٦٠- ١٦١ دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، الجزء الأول ، ١٩٨٥م..

فكر المدينة " الدولة " الاغريقية

يذهب البعض إلى أن الاغريق هم أول من قدم للبشرية فكرا فلسفيا بالمعنى الدقيق.[٤٦٨] ذلك لأن النظرية السياسية الاغريقية لم تستمد كل مادتها من العصور التي كانوا يعيشون فيها بل استمدتها من مادة البشرية عامة . كانت الأسس قد أرسيت في وديان الأنهار وهي الكشوف الرئيسية التي كان من المستحيل بدونها أن تكون المدينة الأغريقية أمرا في حيز الإمكان . فالكتابة والعجلة والسفينة والتقويم، كانت جميعا قد أصبحت حقيقة واقعة . ولكن يصعب القول بأنه قد أن يثير العقل الاغريقي قضايا الفكر الرئيسية كانت النظرية السياسية في مضمونها الكامل قد بدأت . وذلك لأن الفكر الاغريقي غاص إلى الأسس التي قامت عليها الحياه .

والأمر الذي لايقبل الشك أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصله عن مشكلات الواقع التاريخي . فعندما نرجع إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بمدينة أثينا بالذات، ذلك لأنها المدينة التي أثمرت أصول الفلسفة السياسية، نجد المصلح والمشرع السياسي الشهير " صولون " SOLON " " في القرن السادس قبل الميلاد يضع الحجر الأساسي للديمقراطيه اليونانيه بما أدخله من إصلاحات احتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الارستقراطي، وأعطت للطبقه الشعبية دورها في نظام لحكم وتسيير شئون الدولة.

غير أن إصلاحات صولون المعتدلة بدت غير كافيه في نظر طبقات الشعب المتطلعه للمشاركة في الحكم، فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة، وتصارعت على الوصول إلى الحكم . ووصل بزيستراتوس "PEISISTRATUS " إلى الحكم بقوة حزب الجبل . وكتب للديمقراطية بعده أن تسير في طريقها قدما بفضل كليستينيس "KLEISTHENES " الذي جاء دستوره بمثابة الخطوه الثانية في بناء الحكم الديمقراطي في أثينا.

---

[٤٦٨] الشنيطي ، محمد فتحي : نماذج من الفلسفة السياسية ص ١٣ القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦١م.

وعندما نشبت الحروب بين اليونان والفرس، لم تكن تلك الحروب مجرد صراعات تحارب فيها الجيوش، ولكن تحاربت فيها النظم السياسية بين المعسكرين، كانت صراعا بين نظام الحرية الهليني ونظام العبودية الفارسي.

وبانتصار أثينا على الفرس في "ماراثون" و "سالاميس" توطدت أركان حكم الديمقراطية.[٤٦٩]

وفي تلك البيئة السياسية ظهرت أيضا جماعة السوفسطائيين التي تصدت لتغيير نظم المجتمع وتجديد الفكر في كل مجالات الحياه . ويصفهم الفيلسوف الانجليزي شيللر في كتابه " دراسات في المذهب الانساني "STUDIES IN HUMANISM" بأنهم "قادة الحركة الانسانيه العظمى في القرن الخامس قبل الميلاد "[٤٧٠]

ويعتبر بروتاجوراس "PROTAGORAS" أشهر وأكبر وأقدم فيلسوف سوفسطائي. والمحور الذي حوله فلسفته، بل فلسفة السوفسطائيين جميعا هو عبارته المشهورة:" ان الانسان هو مقياس الأشياء جميعا"[٤٧١]

وكان الانسان في نظريته هو محور النظام السياسي، ولذا قرر في دستوره ان يكون التعليم اجباريا ومجانا لجميع الأطفال كما أقر مبدأ تحديد الملكية الفردية .

ومن هنا جاءت تسمية بروتاجوراس " بأب النظرية السياسية " الأمر الذي من أجله أطلق أفلاطون اسم بروتاجوراس على أحد مؤلفاته . وقد تبنى أفلاطون الفكرة التي نادى بها بروتاجوراس بأن الانسان هو الأصل في كيان الدولة وأن الفوضى لاتنتشر إلا إذا تخلى الانسان عن القانون . ولهذا ولدت الفكرة بأن الانسان بحكم

---

[٤٦٩] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة والسياسة ، مرجع سابق ص ١٣-١٥ أباظه، ابراهيم الدسوقي و الغنام ، عبدالعزيز : تاريخ الفكر السياسي مرجع سابق ص ١١ - ١٢.

[٤٧٠] عبدالجواد،أحمد فؤاد: الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقه عند ف.ك.س شيلر ص ٦ رسالة ماجستير ، قسم الفلسفه ، جامعة القاهرة ١٩٨٤م.

[٤٧١] المرجع السابق ص ٧.

طبيعته ككائن حي لا يستطيع الحياة بدون القانون NOMOS والعدل . DIKAION وإذا ماتخلى الشعب عنهما سلم نفسه إلى يد الطغيان.[٤٧٢]

النظريات الأثينية في العدالة

وقد أثيرت مشكلة العدالة وهل هي نسبية ترجع إلى المواضعات الانسانية أم لها حقيقة ثابته لاتتغير . ويعبر عن الرأي الأول بروتاجوراس بقوله : " كل ماتعده الدولة عادلا فإنه يظل عادلا بالنسبة للدولة التي شرعته طالما ظل قرارها قائما.[٤٧٣]

أما أفلاطون فعلى الطرف الآخر . وهذا ماأشار إليه وليم جيمس بقوله أن:" بروتاجوراس يفسر الحقيقة التي كانت في نظر أفلاطون نظاما مطلقا من المثل بأنها إسم جامع لآراء الناس"[٤٧٤] . ويطلعنا أفلاطون في محاورة الجمهورية على الاتجاهات المختلفة السائدة في عصره في الفلسفة السياسية والتي تناولت مسألة العدالة.

ويمثل "تراسيماخوس" في هذه المحاورة رأي الحزب الديمقراطي المتطرف، ويقدم لنا صورة واضحة للواقعية السياسية المتطرفة، ومن الطبيعي بادئ ذي بدء أن لا يوافق تراسيماخوس سقراط على آرائه ومقدماته التي تتلخص في أن للعدالة مثالا خالدا لايتغير، ونراه يلجأ إلى تعريف للعدالة يعبر عن رأي أكثر الثائرين دعاة العنف والاعتماد على القوة، يقول أن العدالة هي العمل بمقتضى مصلحة الأقوى فالقوانين السياسية في دولة ما يصنعها دائما الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التي تحقق مصلحته لامصلحة المحكوم.

وكذلك يضع تراسيماخوس حجر الأساس في سياسة القوة التي سوف نجد استمرارها فيما بعد عند ميكيافيللي ونيتشة في إرادة القوة وعنده أن الخير والعدل

---

[٤٧٢] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي – مرجع سابق ص ١٢.

[٤٧٣] عبدالجواد ، أحمد فؤاد : الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقه . مرجع سابق ص ١٤

[٤٧٤] المرجع السابق : ص ١٠.

لايعنيان شيئا إلا مصلحة الحزب الأقوى، فالقوة والسلطان - يمكن لهما دائما أن يكسبا أي عمل صفة المجد والنبل.

النظرية الوضعية في العدالة : (التعاقدية)

ثم يواصل جلوكون النقاش مع سقراط فيقدم نظرية في العدالة لاترجع العدالة إلى إرادة الأقوى كما ذهب تراسيماخوس وإنما يمكن أن تتصف بأنها نظرية وضعيه في العدالة أو تعاقديه تبشر بما سوف نجده بعد ذلك في نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو، ذلك لأنه يبين للانسان بطبيعته ينبغي منفعته ومن ثم فإن الأنانية هي التي تحكم كل تصرفاته ومن ثم إذا ترك لإرادته إنقاد للشر لأن الناس لاترغب في العدل لذاته ولا يلتزمون به إلا مجبرين وحتى لايصيبهم أذي من غيرهم إن عرفوا بالظلم.[٤٧٥]

لقد توصل جلوكون إلى نوع من العقد الاجتماعي وهو يتعرض لمفهوم العدالة السائد في عصره، بعد أن تيقن الناس من عدم جدوي مبدأ الحرية الخاصة لأن كل فرد منهم أناني وقادر على إلحاق الظلم بالآخرين، ولكنه بعد أن يتأكد من أن ظلم الآخرين له أقوى من ظلمه لهم يسعى إلى حماية نفسه، نتيجة لذلك وبناء على حرص الفرد على مصالحة الخاصة، توصل الناس إلى مايمكن أن يسمى هدنه أو عقدا إجتماعيا يمنع الفرد من إيقاع الظلم بالآخرين.

فما توصل إليه جلوكون، إذن، مجرد آداة لتحقيق نوع من التوازن من أجل العدالة أو تحقيق هدف إجتماعي سام . إنه من أجل تأمين حقوق الفرد في التملك والحرية والاستقلال، فهو بطبعه ليس ملزما بالاسهام في تحقيق خير الجميع، ولا يمكن أن يكون عادلا إلا إذا أجبر على ذلك.

ولامجال هنا لفكرة ضبط الشهوات، وتربية الانسان على ضرورة موافقة احتياجاته ومتطلباته مع احتياجات ومتطلبات الآخرين، وفكرة العقد هذه سابقة لدولة

---

[٤٧٥] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٧-١٨.

هوبز المشكلة من أناس يخافون العواقب الوخيمة لحياة الطبيعة، وعلى نحو فكرة هوبز القائلة بأن الدولة عبارة عن عقد بين ضعفاء متساويين، يلاحظ جلوكون أن أحدا لن يقبل بمثل هذا العقد إذا شعر إنه قوى لدرجة إيقاع الظلم بالآخرين ودرئه عن نفسه.[٤٧٦]

ومن أجل هذا يقيم جلوكون العدالة على أساس من غريزة الخوف ويجعل تعريفها أنها ضرورة تفرض على الأضعف، ويتخذ أساسا له مخاوف الضعفاء لاشهوات الأقوياء . وواقع الأمر أن في هذه النظرية شيئا تتجه إليه غرائزنا البدائية لأول وهلة، كما قام المفكرون المحدثون بتنفيذها نقطة نقطة.[٤٧٧]

ومن جهة أخرى يمكننا أن نجد تشابها بين وجهة النظر الجلوكونية ومبادئ جون لوك التحررية ، التي تطلق الحرية للانسان يسعى وراء قدره شريطة ألا يعتدي على حريات الآخرين ، أي أن الأخلاق نسبية كما هو الأمر بالنسبة لجلوكون وبناء على هذا يتضح أن الطبيعة البشرية منساقة إلى الظلم وفي الوقت نفسه يعيش الانسان في مجتمع تتعارض فيه إرادة الأفراد وقد اضطر الفرد تحت وطأة الحاجة إلى الآخرين أن ينظم علاقته بالغير ومن ثم فقد ظهرت الحاجة إلى تشريع القوانين التي يتنازل بمقتضاها عن شيء من حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه.

ومن ثم فالعدالة أصلها إتفاق الناس ومواصفاتهم . ومن الطبيعي ألا يرتضي سقراط وهو هنا يعبر عن رأي أفلاطون عن هذا التصور النسبي التعاقدي للعدالة . ويحاول أن يثبت نظريته التي ترجع العدالة إلى مستوى المثل ويعني بالكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة فيوجه الحديث في السياسة في اتجاه أخلاقي.[٤٧٨]

---

[٤٧٦] قاسم، عبدالستار : الفلسفة السياسية التقليديه (أفلاطون وأرسطو) عمان، المطبعة الأردنية، ١٩٧٩م ص ٤٦-٤٧.

[٤٧٧] باركر ، أرنست ، ترجمه لويس اسكندر : النظرية السياسيه عند اليونان القاهرة ، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦م ص ٣٣ - ٣٤.

[٤٧٨] مطر , أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٨.

نظرية المثل ومفهوم العدالة :

كان المنهج العقلي الذي يمثله سقراط ، هو مصدر النظرة السياسية التي لم يقتصر التعبير عنها على أفلاطون فحسب وإنما عبر عنها أيضا الرواقيون والأبيقوريون بطريقة غير مباشرة فلقد أشاع تأثير سقراط الاضطراب والقلق ، وذلك بوضعه القيم الأخلاقية والذهنية في مواجهة الحياة ، مناديا بمبدأ سيادة القانون ، انطلاقا من مفهوم العدالة الذي ضحى بحياته في سبيلها.

ويتلخص رد سقراط على نظرية السفسطائيين السياسية في محاولة أفلاطون اظهار الدولة والسياسة كإنتاج بشري يحتاج إلى قوانين وقواعد عامة ، يتوقف على احترامها أو احتقارها نجاح المجتمع أو فشله . وفي هذا الاتجاه حاول أفلاطون انقاذ السياسة والأخلاق من تلك النظرة النسبية التي انتهجها أسلافه من المفكرين.

ويتسم الفكر السياسي لأفلاطون بظواهر ثلاث : أولها الجمهورية التي تمثل الفكر المرتبط بمرحله نضجه وتتفوق على ماتلاها من انتاج في الصياغة والنزعة الجماليه، أما الظاهرة الثانيه وتتمثل في المحاورة القصيرة المسماة "رجل السياسة" والثالثه في "القوانين" التي كانت عملا أتمه عندما تقدمت به السن . ففي الجمهورية يرفض أفلاطون ديمقراطيه أثينا ، ويرفض كل نظام آخر . وإذا كان بعض المفكرين مثل بروتاجوراس قد عمدوا إلى النسبية والتطور بهدف تبرير الديمقراطية القائمة فإن أفلاطون قد استنكر التطور حتى يمكنه استنكار الديمقراطيه ذاتها . لأنه يهدف ألى تحديد الشروط التي يمكن أن يقوم عليها نظام حكم مثالي قوي لايمكن تحطيمه . وهكذا يبدو لنا أن المشكله الأولى التي تدور حولها جمهورية أفلاطون هي مشكلة العدالة الفردية والجماعية ، وهي عنده وحدة لاتتجزأ.[٤٧٩]

---

[٤٧٩] أباظه , والغنام : تاريخ الفكر السياسي , مرجع سابق , ص ٢٦.

ان العدالة بطبيعتها سمات وصفات أساسية أولها أنها تخلع الوحدة والاتساق فيما تحل به سواء كان فردا أم دولة فالفرد العادل متفق مع نفسه سعيد والدولة العادلة متوافقه الأجزاء متآلفة العناصر سعيدة.[٤٨٠] وهو يختار الحديث عن العدالة في الدولة أولا لأن العدالة في الدولة تتمثل بصورة مكبرة ، ويظهر ذلك في عبارته المشهورة أن الدولة ماهي إلا الفرد مكتوب بحروف كبيرة.[٤٨١]

المجتمع عند أفلاطون طبقي . وإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات إلا أن المجتمع الأفلاطوني يبرز هذا التمييز ويؤكده إذ يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمييز . وعلى كل طبقه أن تقوم بالوظائف التي خصتها الطبيعه لتوليها ، ويقول في ذلك أن دولتنا سوف تمتاز بأن الملاح سيظل ملاحا وليس قاضيا والاسكافي اسكافيا وهكذا.

ولما كانت الطبقة الممتازة التي تتولى الحكم سوف تورث أبناءها ميزاتها ، فقد عني أفلاطون بتقديم نظام من التربيه كفيل بإعداد الحكام إعدادا يحقق في النهاية تولي هذه الطبقة الحكم وثباتها فيه وضمان توريثها أبناءها.

وقد وضع شرطين أساسيين بالنسبة لطبقه الحكام غاية في الصعوبة ، يتلخص الشرط الأول في قوله بشيوعية الحكام ، والثاني في قوله بتولي الفلاسفة الحكم.

فهو يحرم على أفراد هذه الطبقة تكوين الاسرة أو الملكية الخاصة . أما عن حكم الفلاسفة فهي فكرة مستمده من فلسفة أفلاطون المثاليه التي تفرق بين عالم التغير والصيرورة وعالم الثبات والحقيقه . إذ كما أن هناك فرقا كبيرا بين ماهو جميل في العالم الحسي وماهو جميل في عالم المثل – فكذلك يكون للعدالة صورة مثاليه ثابته لاتتغير في حين تتغير الصور المحسوسة لها في الواقع النسبي المتغير ، وعلى الذين يوكل إليهم مهمة تطبيق العدالة في الدولة أن يكونوا على علم بهذه

---

[٤٨٠] مطر , أميره حلمي : الفلسفة السياسية , مرجع سابق , ص ١٨-١٩.

[٤٨١] أفلاطون : الجمهورية ص ٣٦٨. ترجمة د.فؤاد زكريا , دار الكاتب العربي , ١٩٦٨م.

الصورة وان تتم لهم المعرفة الحقيقيه بها فلا تترك العدالة بين يدي من تتغير آراؤهم عنها بحسب الظروف والأحوال ، أو بمعنى آخر لاتترك العدالة للآراء الشخصية . ولذلك فقد انتهى أفلاطون إلى القول بضرورة التوحيد بين وظيفه المعرفة وبين وظيفة الحكم السياسي.[٤٨٢] وقد عبر عن هذا بقوله :" مالم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو يتحول من نسميهم حكاما إلى فلاسفه حقيقيين ومالم نر القدره السياسية تتحد بالفلسفه ومالم تسن قوانين دقيقه تبعد من لم يجمعوا بين هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري".[٤٨٣]

وهذا في الواقع شرط مثالي خيالي ، وهذه هي أهم ملامح الدولة (المدينة)المثالية. ان المدينة التي تخيلها أفلاطون في الجمهورية ، هي إلى حد ما يوتوبيا ، وواضح أننا نشعر فيها بأن علينا أن نفهم أن المؤلف نفسه لايحلم بها كشيء يحتمل أن يقوم بالفعل في دنيا الواقع وهدف الحوار في الجمهورية أخلاقي أكثر منه سياسي.

فالمدينة الفاضلة ، بملوكها الفلاسفة ، وجندها الفضلاء ، إنما يعرضها أفلاطون على المسرح كي يتسنى أن تكون الأوامر المتعلقه بالصواب والخطأ مقررة على نطاق واسع خلال حياة الأمة كلها.[٤٨٤]

وفي محاورة السياسي نجد محاولة لتعريف من هو السياسي ، وأي صورة من صور الحكم أفضل ؟ وإذا كان الأفضل حكم الفيلسوف ، فما قيمة حكم القانون ، وهكذا يمضي في إثارة الأفكار المتضاربة ويبحث فيها كل الفروض ومن النتائج التي توصل إليها ان الحكم عنده فن وعلم وتخصص لايمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحد أو

---

[٤٨٢] مطر , أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٢١.

[٤٨٣] أفلاطون : الجمهورية ص ٤٧٣.

[٤٨٤] أفلاطون : القوانين , ترجمه عن اليونانية إلى الانجليزية تيلور ونقله إلى العربية محمد حسن ظاظا , مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب , ١٩٨٦ , مقدمة الأستاذ تيلور ص ١٩.

اثنان أو قلة قليلة ويحكم بلاقوانين مادام يرجع إلى فنه في السياسة ، وإذا لم يتوفر مثله فعندئذ نرجع إلى القانون . ويعد هذا تمهيد لنظريته الأخيرة في القوانين . أما محاورة القوانين فقد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية ، ولذلك فقد كان تأثيرها في تاريخ الفكر السياسي خاصة عند أرسطو تأثيرا عظيم الأهمية ، فنجد فيها مشروعا فكر فيه أفلاطون بعنايه ، وأوغل في تفاصيل أدق تماما تتعلق بنوع الدستور ونوع القانون التشريعي الذي يجب على السياسي الفيلسوف الحق ، أن يبحث عنها ، لكي يحافظ على مستوى أخلاقي رفيع وسليم فهي رسالة في أصول التشريع.[٤٨٥] كما تتناول المحاورة وجهة نظر الكريتي والأسبرطي في أن دساتير كريت وأسبرطة ترمي إلى غاية محددة ، وأن الهدف الذي يجب أن يلهم كل تشريع هو تنمية الفضيلة والخير ، والحقيقة الأساسية في الحياة العامة هي أن كل مدينة أو جماعة سياسية غارقة في حرب غير معلنة ، ولكنها دائمه ضد كل الخصوم.

والأمر في الغالب هو كما قال هوبز بعد ذلك بعدة قرون ، : إن الجماعة المستقلة هي في (الحالة الطبيعية) بالنسبة لكل جيرانها ، والحالة الطبيعية هذه هي حالة حرب ينغمس فيها الكل ضد الكل وينتج عن ذلك أن يكون الخير العام هو الموضوع الذي على المشرع أو رجل السياسة أن يفترضه أمامه في كل نظمه ، وهذا الخير يمكن تعريفه بأنه الانتصار في هذه الحرب ، وبذلك يكون أسمى عمل للمواطن هو أن يكون مناضلا فعالا في هذه الحرب.

والفضيلة ببساطة ذات قدره وفاعلية في آداء ذلك العمل الأسمى ، ويمكن إرجاعها إلى الشجاعة والجرأة ، وهما الامتياز الذي يتميز به الرجل المحارب بما لديه من براعه ومهارة.[٤٨٦] وينتقد أفلاطون النظام الحربي العسكري في أسبرطه والتطرف في الحرية في أثينا . ويحاول وضع دستور معتدل يأخذ بمبدأ النظام في الدولة العسكرية ومبدأ الحرية في

---

[٤٨٥] أفلاطون : القوانين , مرجع سابق , ص ٢٠.

[٤٨٦] المرجع السابق ص ٢٧.

الدولة الديمقراطية . وإذا كان أفلاطون قد أعتقد أنه يمكن في السياسة تطبيق مبادئ لها من الدقة واليقين مالمبادئ الرياضيات ، إلا أن عناية أرسطو قد انصرفت من بادئ الأمر إلى دراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة التجريبية.

ومنزلة الدولة ، عند أرسطو ، من حيث القيمة والصدارة المنطقية تفوق منزلة الفرد والأسرة والقرية ذلك لأن الكل هو دائما فوق الجزء والدليل على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الأجزاء بالضرورة . وأن الفرد لايمكنه أن يكفي نفسه حاجاته وأنه لايستطيع الحياه بمعزل عن المجتمع أما من لايعيش في جماعة أو من يستغني عن الجماعة فهو إما بهيمه أو هو اله .

ويرسي أرسطو بهذه الآراء أسس النظرية العضوية في الدولة فيمثل الدولة بكيان عضوي يفوق في قيمته مجرد مجموع أجزائه ولايكون للأجزاء فيه قيمه خارج الكل على نحو مالايكون لأعضاء الجسم قيمة خارج الجسم نفسه . لقد ساد هذا التصور العضوي للدولة تاريخ الفكر السياسي ابتداء من أفلاطون واستكمل ملامحه مع أرسطو ثم لعب دورا خطيرا في فكر من أتوا بعده خاصة مع هوبز وروسو وهيجل.[٤٨٧]

ولقد تمسك أرسطو دائما بالاعتدال ، ورغم نقده لأفلاطون ، إلا أن هناك قدرا من التقارب في الأوليات بينهما مما جعلهما يسلمان بداهة بالكيان العضوي للدولة.

وكما عني أرسطو بتعريف المواطن الصالح – الذي اشترط فيه الكفاءة على تحمل مسئوليات القيام بالمشاركة في الحياة السياسية العامة – فإنه يحاول أن يعرف ماهو الحكم الصالح فيبحث في أنواع الحكم المختلفة وأسباب الاختلاف فيما بينها ويعرف نظام الحكم بأنه تنظيم لأعلى مهام المدينة وهذه المهام إما أن يتولاها الشعب فتسمى ديمقراطية أو قلة فتكون أرستقراطية أو فردا فتكون ملكية.

ويمكن المفاضلة بين أنواع الحكم على أساس البحث عن الغاية التي يتجه إليها نظام الحكم هل هو لفائدة المجموع أو لفائدة الحاكم ، فإن كان لفائدة المجموع

---

[٤٨٧] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٤٠.

فهو حكم صالح أما إن كان لفائدة الحاكم فهو فاسد . فهو يرجع في تفضيله لحكم على حكم على أساس من فلسفته العضوية التي ترى أن صالح الكل ينبغي أن يتقدم دائما على صالح الأجزاء.

وعلى هذا الأساس تسمى الحكومات الصالحة ملكية أو ارستقراطية أو بوليتيا أي الديمقراطية المعتدلة ، أما الفاسدة فهي الطغيان والأوليجارشيه والديماجوجيه أي الديمقراطيه الفاسدة ، ولا يختار أرسطو حكما معينا ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة.

ولكنه لما كان يرى أن خير الأمور دائما هو الوسط فإنه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأي الأكثرية خير من رأي الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة لذلك فقد انتهى إلى دستور وسط بين الأرستقراطية والديمقراطية هو الذي يسمي بالبوليتيا.

وأهم مايتميز به هذا النظام انه يولي الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء ، وهذا التوسط يكسب الدولة الفضيلة وهي بدورها وسط بين رذيلتين . ذلك لأن أسوأ أنواع الديمقراطية هي الديمقراطية التي يتولى القيادة فيها كل من هب ودب وتصبح فيها إرادة العامة فوق القانون . وأسوأ أنواع الأوليجارشيه حين تصبح المناصب فيها وراثية ولايخضع الأغنياء فيها للقانون ، أما الطغيان فله أشكال مختلفة فهناك الطغيان المعروف لدى البرابرة والطغيان الانتخابي الذي يكون برضاء الشعب ، ثم أسوأ أنواع الطغيان هو الذي لايخضع للقانون ولا لإرادة الشعب.

وأساس التمييز بين الأوليجارشية والديمقراطية يرجع في رأي أرسطو إلى اختلاف تصورات العدالة ، فبينما يذهب الديمقراطيون إلى أن الناس جميعا متساوون بالطبيعة فإن لهم بالتالي نفس الحقوق السياسية ، يذهب الأوليجارشيون إلى ان هذه الحقوق ينبغي أن تتناسب مع مقدار ثرواتهم ومن ثم فإختلاف تصورات العدالة تعكس مصالح كل طبقة من الطبقات.

ولذلك فإنه يختار ان تتناسب الحقوق السياسية ومقدار مايسهم به الفرد من خير يقدمه للدولة . والحاكم العادل هو من يهدف إلى تحقيق الصالح العام.

وخير ضمانات الحكم العادل عند أرسطو هو احترام القوانين والقوانين عنده ليس ثمرة عبقرية الفلاسفة بل هي ثمرة التجربة.[٤٨٨]

أسباب فشل دولة المدينة :

لقد أبدع أفلاطون وأرسطو ذخيرة ألفاظ الفكر السياسي اللاحق ، وكتب كلاهما في ضوء خلفيه يتمثل فيها الفشل السياسي ، فلم يكن تأثيرهما على السياسة العملية أو النظرية في عصرهما تأثيرا مباشرا أو ملحوظا فبعد وفاة أرسطو عام ٣٢٢ق.م . يكاد يختفي تأثيرهما لمدة تزيد عن قرنين . ولم يعط بعدهما أحد الفلاسفة موضوع دولة المدينة الأهمية التي عالجاها بها . ومع ذلك فمازال تأثير هذين المفكرين واضحا في المجال السياسي إلى عصرنا هذا.

إذن ، ما هو السبب في انهيار المدن الاغريقية السياسي ؟

قد يكون في الأسباب التالية بعض التفسير :

١- أنهما وضعا دولة المدينة POLIS هدفا لهما ولم يفكرا اطلاقا في أي مجتمعات سياسية أخرى أو دول كبرى .

٢- كانا على قناعة بتعذر أو بصعوبة تنفيذ مبادئهما السياسية في المجتمع الهليني ، الذي كان يقوم بقتل كل من ينادي بالإصلاح ، فأعدم سقراط ، مما دفع أفلاطون إلى ترك السياسة وإنشاء الأكاديمية . واعتزال أرسطو لأي نشاط سياسي وبناء مدرسته .

٣- لم تقدم أفكارهما أية حلول مرضية لمشاكل المنافسة والحرب الداخلية بين الدول . بل أخذاها كقضية مسلمه ، وهذه المشاكل حطمت في النهاية استقلال اليونان ورخائها .

---

[٤٨٨] المرجع السابق , ص ٤٤ , ٤٧.

٤- نظام الرق الـذي أقـره يجعـل المجتمـع الاغريقـي يختلـف اختلافـا حـادا عـن مجتمعاتنا المعاصرة .

٥- موقفهما من النساء يختلف عن المفهوم الأوروبي بشكل عام .

٦- فشل الاغريق في حسم منازعاتهم الخاصة ، وكانوا على غرار الأمم الأوربيه في منتصف القرن العشرين ، يحاربون بعضهـم البعـض حتـى توقفـوا وأضـاعوا مـن حريتهم السياسية .

٧- الدعوة إلى تحقيـق المدينـة العالميـة ، مـع فتوحـات الأسـكندر وسـيطرة فكـرة الفردية والعالمية على ذلك العصر .

استمرار النزعة التعاقدية في الفكر الهليني:

ومع الفشل السياسي للمدينـة الاغريقيـة ، أخـذ وضـع الانسـان الأول كحيـوان سياسي يتداعى ، كان علـى الحكومـة أن تلتمـس تفويضـا بقيامهـا مـن مفهـوم للعمـل الطبيعي يقبله الجميع ، يعبر عنه علي أنه مبدأ عالمي يمكن أن يطبق فـي كـل مكـان . وعلى هذا أصبح الأساس لنظرة متفائله للسياسة أكثر رقة ، لأن النـاس كـانوا يحـاولون التوصل إلى شيء حتى ولو كان أكثر صعوبة من أن يحـددوا النمـط المثـالي للمدينـة – الدولة ، ويتستهدفون توسيع منافعه فلايقتصر على طبقة ضئيلة تحتكر الامتيازات . وفي هذا الشكل تطورت فكرة القانون الطبيعي وذاعت.

وهكذا كون العصر الهليني الفلسـفات التـي حـاولت أن تلتمـس تـأييدا أخلاقيـا جديدا للسياسة خارج مجتمع المدينة ومن هـذه الفلسـفات تعتبر الأبيقوريـة والرواقيـة أكثرها شهرة . ويشترك كل من الأبيقوريـيـن والرواقييـن فـي صلابـة الذهـن السـقراطية وتأكيدهم على الإرادة وضبط النفس.

يرى أبيقور أنه من المستحيل إيجاد نمط أخلاقي خارج نطاق المجتمع ويرفض كليا الفكرة القائلة بوجود قانون طبيعي خير . فاعتبر – كما فعل هيوم في القرن الثامن

عشر ان القيم الاجتماعية نسبيه وأن الكون وهو مستقل عن الحكم الالهي ، يطور ألوان التقدم في الحياه بطريقة آلية . وان قواعد السلوك البشري لاتخضع إلا للمنفعة . فالناس إذا ماتصرفوا وفقا للغريزة الطبيعية ، كانوا أنانيين عدوانيين . إذن فالمنفعة والمصلحة الذاتية هما عصب الحياه . والدولة قائمه على عقد منفعه بين مجموعة من الأفراد وهذا العقد يكفل تقابل وتبادل المنافع بين أعضائها . وبغير هذا العقد المنفعي لاتقوم الدولة ولاتسود العدالة . فالعدالة لابد أن تكون هدف الجميع وموضع اتفاقهم . فإن لم تكن جاز للقوي أن يلتهم الضعيف ويعود الانسان عند ذلك إلى حياة الغاب.[٤٨٩]

وتتيجة لذلك فإن مستويات السلوك تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ومايعتبر صحيحا في مفهوم ، قد يكون خاطئا في مفهوم آخر ، والانسان العاقل على هذا الأساس ينظر إلى هذه الاختلافات نظرة تسامح ويرفض الأخذ بفكرة نظام معقول للطبيعة أو القانون الطبيعي على حد سواء . ويترتب على ذلك أن يتعد عن السياسة ويسهر على توفير راحته . ونزعة الفردية المحاربة هي الرد الوحيد على نظام كوني على هذا النحو.

ولم يكن الأبيقوريون بالشهوانيين كما جرى تصورهم ، فهدف الحياه عندهم هو السعادة والعزلة ، وهذا أمر لايمكن أن يدوم طويلا طالما أن الناس تستعبدهم الأهواء ، فالاعتدال الحسي والتحكم في الذات هما وحدهما القادران على تحقيق الصفاء.[٤٩٠]

أما الفلسفة الرواقية فهي أكثر نزوعا للبناء ، والناس جميعا عندهم أحرار يخضعون للقانون الطبيعي ويؤمنون بالواجب الاجتماعي ، وهذا الواجب الاجتماعي هو الواجب نحو المجتمع ممثلا في الدولة . وعند هذه النقطة تختلف الرواقية عن

---

[٤٨٩] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٧٨.

[٤٩٠] باول , جون : الفكر السياسي الغربي ص ٤٨.

الأبيقوريه التي تنادى بتجنب شئون الدولة إلا إذا كان هناك سبب قوي يدعو إلى ذلك، بينما يرى الرواقيون أن الرجل العاقل هو من يشترك في أمور الدولة مالم يكن هناك سببا قويا يمنعه من ذلك.

ويرى الرواقيون أن الدولة التي يجب على كل مواطن أن يشترك في الاشراف على شئونها هي الدولة الحقيقية ، الدولة الصحيحة ، والدولة بهذا المعنى لاتكون إلا إذا قامت على أسس خلقية ، والأساس الخلقي في نظرهم هو العدالة . العدالة التي تتمثل في القانون الطبيعي . والدولة لايمكن أن تكون دولة بالمعنى الصحيح إلا إذا كانت شيئا عاما ، مملوكا ملكية مشتركة بين الأفراد الذين يشكلون الدولة . وكل ماتستهدفه الدولة في نظر الرواقية هو تحقيق سعادة المجموع وفي ذلك مايبرر إسهام كل مواطن في إدارة الشئون العامة فإذا مااستحالت المساهمه لظلم أو طغيان ، فالمواطن الصالح مواطن عالمي ووطنه الفعلي هو العالم كله.[٤٩١]

ملامح الفكر السياسي للامبراطورية الرومانية:

ورثت روما ماخلفته فتوحات الأسكندر ، وتعاملت مع هذا الأرث بفكر واقعي وأسلوب عسكري ونزعه قانونية ساهمت في خلق إطار العمل السياسي والحربي لامبراطورية عالمية نجحوا في تحقيقها ، وفشلوا في الاحتفاظ بها.

ومبعث الفشل كان في سياسة روما الداخلية ، لأن الأنظمة القديمة والتقاليد الجمهورية لم يعد في إمكانها تحمل عبء القوة العالميه ، وتدفق العبيد والأموال التي أتت بها الحرب . وأدى النجاح وماتبعه من نتائج إقتصاديه إلى الهبوط بأخلاقيات الهيئة الحاكمة ففقدت هذه الفئة قبضتها.

شيشرون cicero والتعاقدية :

ومثل أفلاطون وأرسطو ، كتب شيشرون في ظل خلفية من الفشل السياسي ، وإن اختلف عنهما في أنه كتب في دراسة تاريخ دولة قائمه بالفعل ، ولم يسع إلى

---

[٤٩١] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٨٣.

اختراع دولة مثالية ، فجاءت كتابته رمزا معبرا عن نظرية روما السياسية والقانونية ، ذلك أن التأثير الروماني هو الذي أضفى الطابع القانوني على مصطلحات الفكر السياسي ، كما كان القانون الروماني المرن قادرا على تشرب الآراء الاغريقية ، وبذا أضحى ملائما لمجتمع متطور.

ومثل أفلاطون ألف كتابا بعنوان " الجمهورية" ، لكن جمهورية شيشرون ليست لمدينة مقامة في السماء ، ولكنها محاولة بذلت لاستنباط طبيعة أفضل حكومة ترعى المصالح المشتركة ، ورغم اتصالها بالمثل العليا الرواقيه والأفلاطونية وبالفكر الأغريقي ، إلا أن هذا الفكر يفسر تفسيرا جديدا أكثر واقعيه ، مع رفض بعض مظاهره ، وقد تقرر في هذه المحاولة مبدأ العدالة أو التوافق مع المصالح المشتركة ، وقد ولد الانسان على هذا الأساس للعداله . والقانون هو التعبير عن المنطق السليم في صورة عمليه . إنه قيمه مجرده مشيده على دعامه من طبيعة الأشياء ، ومتأصلة في ميل البشر الطبيعي في ان يساعد أحدهم الآخر ، والذي يقارنه شيشرون بالدافع إلى الصداقة . فالانسان الطيب "يحب" بغريزته صديقه كما يحب نفسه ، ولهذا فإن الفضيله – التي تعتبر العداله تعبيرا عنها – غريزيه.

والحاكم عند شيشرون هو " القانون الناطق " ، فليس هناك ماهو متفق تماما مع مبادئ العدالة ومطالب الطبيعة كالحكم ثم يصنف في دقة مجموعة من القوانين الدارجة ، مؤكدا على ضرورة أن تكون الأوامر عادلة ، كما يجب أن يكون هناك حق الشكوى من قرار الحاكم ، ولكن أثناء الحرب تحرم أي دعوى ضد القائد.

لقد كان شيشرون يتطلع إلى الوراء ، نحو جمهورية ارستقراطية كانت قد فشلت بالفعل ، وقد يفسر فشل الرومان في النهاية إلى هذا النقص في الأصالة والقوة الروحية وكما يبدو فإن الأفكار الاغريقية وإن عبر عنها في صورة ممتازة ، ربما لم تكن قد تغلغلت ، كما كان يخيل إلينا – في وضوح – إنه كذلك ، وذلك على الرغم مما أضفى عليها من أحكام وتحديد فخم لمعناها ، الأمر الذي جعلها تنتقل في العصور الوسطى ومابعدها.

ولكن إذا كان شيشرون ، على الرغم من كل تحليله القوي لمفهوم الطبيعة والقانون قد تطلع إلى الوراء نحو مثل أعلى محدود ، فقد انبثق من خلال الفشل الجمهوري ذلك الصرح البيروقراطي الحربي للحكم الامبراطوري الذي قطع شوطا بعيدا نحو تحقيق المفهوم الخاص بعدالة ونظام عالميين.(٤٩٢)

ويرى البعض أن الفكر السياسي لشيشرون ، يعد امتدادا لدولة المدينة الاغريقية المنهارة من جهة ، وإلى "الدولة المدينة " من جهة أخرى التي أتصفت بالعالمية وبكونها الهدف الأسمى للجميع وبالتالي فهي جديرة بكل تقدير واحترام.

لقد لاحظنا أن المركزية المحكمة للامبراطورية الرومانية تعد امتدادا لتأليه دولة المدينة الاغريقية.

وبذلك يقوم شيشرون ومعاصروه بوظيفة الوصل بين دولة المدينة والدولة الدينية التي أصبحت بظهور المسيحية ثم الاسلام الهدف الأعلى لحياة البشر على اختلاف مولدهم وجنسهم وموطنهم . وللوصول إليها - وهو أمل كل انسان - كان عليه ان يلتزم بالقوانين الدينية فهي الطريق الذي يسير فيه الانسان للوصول إلى الدولة الالهية العالمية - وطن الانسان الأم قبل ارتكابه الخطيئة الأولى.(٤٩٣)

المسيحية والفكر التعاقدي

لم يكن هوبز ، إذن ، هو أول فيلسوف يقيم المجتمع البشري على أساس من العقد الاجتماعي ، بل امتدت هذه الفكرة موغلة في عمق التاريخ الانساني ، حتى من قبل أن يدو ن ، لأنها مرتبطة ، فيما يبدو ، بالطبيعة البشرية ، كما فهمها أصحاب هذا الاتجاه . وعندما بدأ التأريخ الفلسفي لم تفقد هذه الفكرة عنوانا لها في أي من فصوله أو عصوره ، فقد تبلورت مع الفكر السوفسطائي وحمل لواءها بروتاجوراس

(٤٩٢) باول , جون : الفكر السياسي الغربي ص٨٦-٩٤.

(٤٩٣) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٩٧.

وشخصها جلوكون ، وجسدتها الأبيقورية ، أما الرواقية الرومانية ، وخاصة عند شيشرون ، التي أفرزت القانون الروماني فقد أعطت المزيد من الملامح الهامة لفكرة "العقد."

ثم تطورت الفكرة خلال العصور الوسطى حتى وصلت إلى قمتها في الفترة الواقعة بين عصر الاصلاح الديني والقرن الثامن عشر فإذا ماتبين لنا أن الاصلاح الديني نفسه ، هو واحد من الأسباب التي أدت إلى عصر النهضة ، وكان بالتالي سببا في ازدهار الفكر التعاقدي ، فيتعين علينا أن تعود إل الجذور التي أنبتت الاصلاح الديني ، ولتكن بدايتنا مع الفكر المسيحي ورأيه في ازدواج السلطة ، وماحل بهذا الفكر حتى وصل إلى حالة الاصلاح.

واقع الأمر أن الحكم كان يعتبر لدى المسيحيين الأوائل من الأمور الزائلة . والقاعدة العامة لكل العقائد السامية (اليهودية ، المسيحية ، الاسلام) تتمثل في الفكرة الباقيه حتى يومنا هذا ، وهي أن الحياة الدنيا زائلة.[٤٩٤]

غير أن المسيحية قد تميزت عما سبقها من أفكار ماقبل الميلاد بطابع أساسي وهو أن فكرة الدولة ليس لها مكان لديها .فقد اقتصرت تعاليمها أساسا على الشئون الروحية فكانت دينا فحسب ، دين يمتاز بالعزوف عن شئون الدنيا ويطرح جانبا كل مايتعلق بأمور الدولة والحكم ، وقد اختلف الاسلام عن المسيحية في هذا الأمر ، وكان هذا الاتجاه يتفق ومنطق المسيحيه ، إذ أنها كانت تستهدف نشر دعوتها وتعاليمها لتشمل العالم كله ولم يكن يعنيها في كثير أو قليل أن تكون السلطة الحاكمة في يد هذا أو ذاك مادامت هذه السلطه لاتتعرض للمسيحية في شيء ولاتعوق سريانها وانتشارها.

تلك هي الأصول العامة للمسيحية ، غير أن الكنيسة كانت ترهب دائما جانب القائمين على السلطة الزمنيه وتتوجس خوفا من محاولتهم النزوع إلى وقف انتشار

[٤٩٤] Lawrence,T.E.:Seven Pillars of Wisdom Gape,1931.p.p.40-42.

الدين أو الاضرار بالقائمين عليه . لذلك حاولت أن تنتزع هذه السلطة لتحقق أهداف المسيحية الكبرى وهي إنشاء المدينة العالمية أو الدولة العالمية .... دولة الله في الأرض وعلى رأسها الكنيسة .

لقد جاءت المسيحيه إلى العالم بمفهوم جديد فريد ، لم يعرف له العالم القديم مثيلا من قبل ، هذا المفهوم هو التفرقة بين السلطة الروحية التي تتزعمها الكنيسة والسلطة الزمنية التي تتولاها الدولة ، وبذلك جعلت ماالقيصر لقيصر ومالله لله ، وحرمت ذلك الخلط والاندماج الذي كان قائما بين الدين والدنيا حيث كانت المدينة تجمع بينهما في إطار واحد.

ولعل في فكرة الفردية بداية لهذه الانطلاقة الروحية التي أتت بها المسيحيه . فالفرد ليس مجرد جزئيه صغيرة في جسد الدولة . بل هو مخلوق سام يتمتع بقيم مطلقة ويسعى إلى أهداف علوية تتعدى في أبعادها ومراميها الأهداف الدنيوية للدولة . فالفرد يتمتع بحقوق فطرية خالدة لأنه مخلوق من صنع الله ، ويملك بروحه وكيانه قيمة أسمى من تلك التي تأتيه نتيجة عضويته في الهيئه الاجتماعية.

بهذه القيم والمبادئ تميزت المسيحيه في أصولها الأولى وازدهرت واخرجت مجتمعا قوامه السمو الروحي الذي استهدفته . لقد كانت المسيحيه في أصولها الأولى سلطة خلقيه روحية تقف في مواجهة السلطة الزمنيه وتستقل عنها ، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين هاتين السلطتين الدينية والدنيوية ، الكنيسة والدولة ، ودار صراع رهيب حول هذا الموضوع كان من أخطر الصراعات التي عرفتها المسيحيه . وأخذ قطبا الصراع في الكنيسة والدولة يتنازعا السيادة والتفوق . وأدى دخول الكنيسة هذا الصراع إلى تجاوز الروحانيات إلى الماديات والخروج بالدين إلى الحكم . وقد انتهى هذا الصراع بانتصار الدولة.[٤٩٥]

---

[٤٩٥] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ١٠٣-١٠٥.

تتركز أشد سمات الفكر السياسي وضوحا في العصور الوسطى على نظرية العالم المسيحي وعلى ذلك الصراع بين السلطتين الكنسية والزمنية ، والذي انتهى بانتصار السلطة الزمنية ، تلك السلطة التي خضعت لتطور الأفكار الاقطاعية بمايصحبها من الملكية واخضاعها للقانون . إن فكرة الاقطاع عن "العقد" ومعها المفهوم الذي يعتبر الحاكم زعيم قوم ، مهمته أن يعلن العادات المألوفة العامة وينفذها لا أن يبتدعها ، هذه الفكرة كان لابد أن ترتبط في المدى البعيد مع التقليد الروماني عن القانون وهنا نلمس إضافة إلى نظرية الحكم ، فالتشريعات الاقطاعية المعدلة والمتطورة حولت إلى استخدامات جديدة تبعا للظروف الجديدة ، ويتضمن الأسلوب الاقطاعي للحكم عندما تأقلم مع درجه من درجات السلطة المركزية فكرة تضامن المملكة . وتضمنت التنظيمات الاقطاعية صفقه معقودة بين السيد الاقطاعي والتابع ، وكانت هذه الفكرة قابلة لأن تتحول إلى العلاقة بين الولايات المختلفة في المملكة وأكثر من ذلك أن وجهة النظر الاقطاعية تضمنت من الناحية النظرية ، محاولة من كل الفئات للابقاء على صفقتهم متمشية مع العرف . والتزام كل من السيد والتابع أن يقر ا أحكام القانون الاقطاعي وكان للفرد حق محاكمته على يد أقرانه وعلى الملك أن يلتزم بمشاورة أتباعه . وأن يفسر العرف القائم لا أن يصنعه ، وعلى هذا فالسلطه الملكيه في هذه الظاهرة ليست استبدادية ، ولكنها تتضمن الشورى مع كل من العناصر الاقطاعية والتقليدية في المملكة ، ومن هنا ، تبدو طلائع الفكرة الهامة للملكيه كتوازن بين المصالح وهي ماعبر عنها بشكل جزئي من خلال برلمان.[٤٩٦]

تركز الفكر السياسي ، إذن ، على فكرة كومنولث من أناس مسيحيين ، يعمل في نظام هرمي متناسق خاضع لله . وفكرة التناسق والنظام هي - بشكل خاص - جوهر التفكير التوماسي ذلك لأن القديس توماس الاكويني يعد أفضل من أنجبت الكنيسة من المفكرين الذين يمكن مقارنتهم بغيرهم من القدماء.

---

[٤٩٦] باول , جون: الفكر السياسي الغربي ص ١٨٥ – ١٨٨.

يطلق توماس على القانون الذي ينبع من الانسان كمخلوق عاقل اسم القانون الطبيعي ، ويرجع الفضل في اكتشاف معالم القانون الطبيعي والطبيعة البشرية الدائمة الحركة إلى عبقرية توماس.

والقانون الطبيعي هو مقياس للسلوك البشري في حد ذاته وفي العلاقات الاجتماعيه وخصوصا السياسيه ، وطبقا لذلك فإن القانون الطبيعي يكون عماد النظام السياسي والقانوني . وبعبارة أخرى فإن السياسة عبارة عن سلوك وأخلاق ولايعرف توماس التفرقة بين الأخلاق والسياسة ولا بين العدل والسلطة.

إن الاتصال الجديد مع الدولة البيزنطية ، واتصال بيزنطه بالعرب ، ثم تأثير العرب في صقليه وأسبانيا ، كل ذلك أثرى المعرفة الأوربية ووسع من نطاق فكرها . وعلى هذا كان القرن الثالث عشر قادرا على استحداث مقولة ضخمه للنظريه السياسيه المسيحيه ، كجزء من المخطط الكبير للفكر ، ومن خلالها حاول توماس الاكويني أن يعبر عن نظرة عالمية تجيب عن التساؤلات الآساسية في الحياة.[٤٩٧]

وقبل أن يدخل مجتمع القرون الوسطى في دور التصفيه كان قد تمخض عن نظرية كاملة وعن قدر من تحقيق مجتمع يعيش مستظلا بحكم القانون هذا المجتمع هو الذي انشأ النظم التمثيليه التي صارت فيما بعد في الغرب وفي انجلترا خاصة ، سابقة واطارا لمقاومة الملكيه المطلقه في القرنين السابع عشر والثامن عشر.[٤٩٨]

وبعد توماس الاكويني ، وتصدع صروح البابوية والامبراطورية بدأ البناء الفلسفي في الانهيار سياسيا وذهنيا . كانوا بالطبع يبذلون الكثير من المحاولات ، ولكن الصراع كان ينهش كالعفن الجاف في صرح العالم المسيحي . وأصبح النزاع السياسي والروحي من الحدة حتى لقد بدأ يتحلل كل هذا المفهوم لأوربا المتحدة روحيا ، وهو الذي سلم به جميع المجادلين . وابتداء من الاكويني ، ثم من خلال دانتي حتى مارسيليو

---

[٤٩٧] باول , جون : الفكر الفلسفي الغربي ص ٢١٢

[٤٩٨] المرجع السابق ص ٢٢٣.

وكوسانيوس والزحف يعبر عن نفسه بعمله ، وهناك في نهايته كان ميكيافيللي في الانتظار ، خالي الوفاض روحيا ، ولكنه يتسم عمليا بالمقدرة ، وجاء المنهج العلمي الديكارتي ليهب السيادة المادية على الأرض . وفي الوقت ذاته يبدى النظام القديم مقاومة عنيدة ، ومضت قرون قبل أن تجنح التقاليد تجاه النظرة الجديدة.[٤٩٩]

وكانت ايطاليا البلد التي حدث فيها أول تعبير سياسي واسع الأثر ، وذلك في كتابات ميكيافيللي التي تربط ايجابيه النظرة الجديدة بواقعية الظروف المحيطة ، بكشفها النقاب عن الأسرار القذره لسياسات الحكومة ، فكانت واقعيته السياسية مبنيه على نظرة ساخرة إلى الطبيعة البشرية . ومثل هذه النظرة إلى الطبيعة وإن كان من المحتمل أن يوجد لها مايبررها في أي عصر من العصور ، كانت طبيعة في إيطاليا زمن ميكيافيللي. وبدافع من واقعيه شديدة ، وحاجات صارخه يعطي كتابه عنوان "الأمير"ولكنه لايعتبر "الأمير" إلا عنصرا لسياسة تشكل كامل مضمون مؤلفه.

على أن مايستحق الذكر في " الأمير" هو التخلي عن الايمان الديني ، والبعد عن الاطار الأخلاقي الذي أقام أرسطو في داخله دولة المدينة أو وضع الاكويني فيه مجتمع العالم المسيحي.

هكذا كان في ذلك العصر مفكرون ينقدون بشدة مجرى الأحداث ، وحيث ساعد ميكيافيللي سياسة القوة في ايطاليا في عصر النهضة نجد سير توماس مور في انجلترا يدخل على التأمل في السياسة التفكير العلمي بأشهر مؤلفاته "اليوتوبيا" وهو مخطط جمهورية لكومنولث مثالي ، لايمكن مقارنته من حيث المستوى والتأثير بمؤلفات ميكيافيللي ، غير أنهما في أسلوبيهما المتناقضين يمثلان رجعه إلى موضوعية النظرة الكلاسيكيه . أحدهما يمتلئ مرارة بسبب الظروف الآثمة التي أحاطت بالسياسة في عهد النهضة ، والآخر ، وهو في وضع سياسي أقل قسوة ، تؤازره التقاليد الانجلوسكسونيه بما فيها من روح طيبه ، وادراك سليم ، وتلهمه أفلاطونيه منتعشة.

---

[٤٩٩] المرجع السابق ص ٢٤٤

وكلا هذين المفكرين في عصر النهضة حاول أن يشيد دعائم مجتمع آمن ، لأول في الاضطراب المباشر الذي تعانيه السياسة الإيطالية والآخر كمفكر مثالي . كلاهما أوثق صلة بالحقائق ، مكيافيللي بتحليل لتكنيكية السلطة ، ومور بالمشكلتين اللتين برزتا في الأفق من خلال التطور السياسي للعصر ، واللتين قدر لهما أن يفسدا حياة أوربا السياسية فيما بعد ، وهما التفسخ الاقتصادي والحرب.

مع أن نظرتهما ، أنقطعت الصلة فيها مع العصور الوسطى . إلا أنهما يحددان معالم إنتعاش سلوك في السياسة افتقد منذ عصور القدماء . ويمهدان لتطور النظرة الانسانية العلمية ، التي دعمها وحمل لواءها ديكارت وبيكون بهدف تحسين وضع الانسان ، وتدعيم حقوق الفرد واعادة القول بالقانون الطبيعي بمصطلحات زمنية كأساس للسلطة السياسية ، وترتب على ذلك استخدام مصطلحات مبنية على المذهب العقلي ، وبدأ الانفصال تدريجيا عن المذهب الديني . وبدأت فكرة تطوير نظرية جديدة لسلطة ملكية مطلقة في علاقتها برعاياها ، وهو اصطلاح جديد ، وفي علاقتها بعضها ببعض.

تأثير الاصلاح الديني وتأثره بفكرة العقد :

لقد برزت هذه الأفكار الأساسية عن النظرة العلمية والانسانية والشكل الجديد للسلطة السياسية من خلال الصراع بين البروتستانت والكاثوليك الذي تشكلت على أساسه المشكلات السياسية لهذا العصر . فعندما ظل الفكر السياسي مصبوبا في المصطلحات العقائدية ، وعندما كانت حماسة الجماهير الضخمة لايمكن أن تتجاوب إلا مع الأفكار الدينية ، فلم يكن سوى الحرب المذهبية وحدها هي التي في استطاعتها أن ترفع الناس إلى ذروة تأكيد ذاتيتهم . ولم يكن سوى الحماسه الدينيه التي تستطيع تحطيم سلطة نظام العصور الوسطى

وهكذا حطمت ثورة البروتستانت جبروت نظام القرون الوسطى ، كما شجعت بطريق غير مباشر على ظهور فكر علمي إنساني ظهوراً كاملا، كما ان فردية

عصر النهضة قد دعمتها الفردية التي في الوضع البروتستانتي والتأكيد على قيمة الحياة الشخصية وحريتها.[٥٠٠]

ومكنت البروتستانتية لنفسها بسبب قبول المفكرين السياسيين في عصر الاصلاح الديني وبعده ، للأفكار التعاقدية ، وفضلا عن ذلك فإن النمو التدريجي لفكرة التسامح الديني يرجع إلى العقد الاجتماعي وإلى فكرة القانون الطبيعي التي ارتبطت " بالعقد" إذ بواسطتهما معا تحول الفرد إلى مواطن له حقوق ، كما اهتم المفكرون بدراسة طبيعة علاقته بالسلطة السياسية . ومن هنا نجد أن الحروب الدينية في فرنسا في ستينات القرن السادس عشر وسبعيناته ، وكذلك تمرد الهولنديين ضد حكم الأسبان الذي بدأ عام ١٥٦٨م – أدى ذلك كله إلى تنقيح أفكار التعاقد وتطويرها.[٥٠١]

نشأة المفهوم الحديث للدولة أو السلطة السياسية:

ليست الدولة كيانا مجردا ، بل واقع محسوس تكون في حقبه معينه من التاريخ ، وفي ظل ظروف اجتماعية محددة . والوقوف على بدايات المفهوم الحديث للدولة ، ينبغي أن يتم في الوقت الذي برز فيه إلى الوجود ، جسم اجتماعي، كان لأناس القرن السادس عشر من الجدة بحيث أنهم لم يتنبهوا إلى ضرورة منحه إسما تتناقله الشعوب فيما بينها ، وفي الحقبة الزمنية عينها ، فلم يكن للسلطة أن تتأسس، وللدولة أن تتكون ، لولا جملة من الشروط التي أخذت تظهر منذ نهاية العصر الوسيط . من هذه الشروط:

١- نمو التجارة ، وانتشار الانتاج والمنتجات في الأسواق ، هذا الانتشار الذي حل محل الاكتفاء الذاتي ، وكان وراء خلق علاقات تبادل.

---

[٥٠٠] المرجع السابق ص ٣٠٤.

[٥٠١] إمام عبدالفتاح إمام : توماس هوبز، فيلسوف العقلانية ص ٣٦٥-٣٦٦ دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م.

أنظر أيضا :

Peter Laslett :" Social Contract ", art in The Encyclopadia of Philosophy, Vol.7 p.465

٢ـ توحيد الأراضي بواسطة إنشاء الممالك وتكون القوميات.

٣ـ ولادة "الوحدات" البرجوازية الخارجة على سيطرة الاشراف.

٤ـ تطور الفلسفة السياسية نحو نظريات السيادة الشعبية والعقد

ومن المهم أن نتبين جيدا الصلة بين فكرة السيادة الشعبية وتكوين الدول القومية، لأننا بهذا ندرك معنى هذه الظاهرة : إن التأسيس في السلطة السياسية ، هو انزالها إلى المجتمع . فهي تستدعي وعي المجتمع المدني لنفسه ، أي وعيه من قبل كافة أعضائه ، أفرادا وجماعات ، وأن يعلق هؤلاء أهمية كبيرة على الإنتماء الاجتماعي والمشاركة الاجتماعية ، وعلى وجود المجتمع المدني ووحدته وديمومته. لهذا، فالدولة تعني أيضا المجتمع المدني "كمالك" للسلطة التي يمارسها هذا الفرد أو تلك الجماعة . ينجم ، بالتالي ، عن تأسيس السلطة ، التمييز بين التملك الجماعي للسلطة السيدة (السيادة) ، وممارستها المحصورة في شخص أوعدة أشخاص (وظيفة الحكومة) . يزول الحكام ، لكن الدولة تبقي وتستمر . ليس الحكم إذا هبة أو امتيازا، وإنما هو وظيفة تخضع لمبادئ وقواعد عمل ، لأساليب وشكليات محددة[٥٠٢] .

ويمكن ذكر ثلاثة كتب كنموذج للنظرية الحديدة عن الدولة أولها كتاب جان بردان " Jean Bodin كتب الجمهورية الستة " Six Books of the Republic " عام ١٥٧٧م. وقد ضمنه أشهر نظريات السيادة في تاريخ الفلسفة السياسية ، وصاغ فيه مذهب الحكم في صورته الكاملة . وانضوي تحت لواء أفكاره كل التفكير السياسي لأوربا الحديثة مابين القرن السادس عشر والقرن العشرين ، برغم ماتعرضت له هذه الأفكار من نقد ومقاومة . وقد افتتح كتبه الستة بهذا التعريف :" (الجمهورية) أو (الجسم السياسي) أو (المجتمع المدني) ، تدبير مستقيم لأسر متعددة ، ولما هو مشترك بينها ، ترافقه قوة مسيطرة "[٥٠٣]

---

[٥٠٢] لايبار ، جان وليم : السلطة السياسية , منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م. ص ١٢٢-١٢٥.

[٥٠٣] المرجع السابق ص ٩١.

ويستطرد بعد ذلك نحو تعريفه المشهور للدولة، حيث يجد الصفة المميزة لها هي " السلطة ذات السيادة "(٥٠٤)

والكتاب الثاني وضعه هوجو جروتيوس وعنوانه " عن قانون الحرب والسلام of the Law of War and Peace " وهو يحاول - بعد أن افترض وجود دول الملكية - أن ينظم سلوكها وفقا " لقانون الأمم أو القانون الدولي " ويستند جروتيوس إلى فكرة القانون الطبيعي ويؤكد ذلك بقوله " إن الطبيعة الانسانية ذاتها هي أم القانون الطبيعي " ومن ثم فمادامت القوانين الداخلية للدول تشرع لفائدة المواطنين، فعلى هذا يدلل جروتيوس : " فيما بين كل الدول أو معظمها لابد وان يكون هناك - بل في الواقع هو موجود هناك - بعض القوانين اتفق عليها على أساس من رضاء عام وهي التي تمثل بشكل عام مصلحة المجموع . . وهذا هو مايطلق عليه قانون الشعوب. "

ويترتب على ذلك مشروعية الحرب ضد معتد يحطم هذه القواعد والقوانين . فتبرير الحرب هنا هو كسب السلام . وعلى الرغم من أن علاج جروتيوس لم يكن إلا مسكنا إلا أن قوانينه لعبت دورا بين الدول له قيمته، وهو يدلل على أن المصلحة الذاتية سوف تجد مخرجا لها وسوف تبرهن على صلاحيتها كأساس للقانون الدولي كما برهنت بالقانون المدني.(٥٠٥)

أما الكتاب الثالث فهو :" الميثاق السياسي " Political Testament للكاردينال ريشيليوKardinal Richelieu ، الرجل الذي كان مسئولا عن سياسة فرنسا خلال أكثر السنين حرجا في القرن السابع عشر، الرجل الذي كان همه أن يخلق من الاقليمية الصارخة والعداوات الدينية التي سادت فرنسا في ذلك القرن الصرح المركزي لنوع الدولة التي حدد بودان معالمها، الدولة المطلقة التي أضحت وحدة الحكم الوحيدة ذات الفعالية. .

---

(٥٠٤) باول ، جون : الفكر الفلسفي الغربي ص ٣٠٧.

(٥٠٥) المرجع السابق ص ٣٠٣-٣٢٠.

إن الميثاق " كتاب ذو صفة فذة ويجب معرفته بصورة أوسع، على أن النظرية التي من ورائه صورة طبق الأصل لتلك التي تكمن وراء " الليفياثان" لهوبز رغم كل مافيه من جوانب تقليدية عن الله والعقل، بل أن الكتب الثلاثة جميعها تقود إلى "ليفياثان هوبز Leviathan of Hobbes الذي يعد أكمل تعبير عن نظرية الدولة الجديدة ونقطة تحول في الفكر السياسي.

إلى مثل هذا المفهوم بالدولة، هناك مساهمة لاتقل أهمية مقدمة من قبل يوهانس ألثوزيوسJohanes Althisius ، وإن كان مؤلفه أقل شهرة، ويدعى " السياسة القياسية " Politique Syst'ematoqie ويعرف السياسة فيه بأنها فن إشراك الناس، لتأليف ورعاية وصيانة الحياة الاجتماعية . أما تفسيره لمفهوم الدولة، فهي في القمة جماعة سياسية ترين على الجماعات الأكثر بساطه، علي العائلات، على المدارس، ثم علي المجتمعات الأكثر تعقيدا، الدساكر والمدن . ويصل ألثوزيوس، حسب الوسيلة التي سنسميها فيما بعد، ورائيه، إلى مفهوم هو في الوقت نفسه تعاقدي وعضوي للسيادة . ونمر ، بالتدرج، من المجتمعات البسيطة إلى المجتمع " الدولي " وهذا من شأنه أن يمكننا من اعتبار ألثوزيوس كرائد للنظريات السياسية التي تدعى فيما بعد بالفيدرالية أو، أيضا، الفئوية، وأنه مؤسس الحقوق الاجتماعية . فهو يعتبر الدولة كاتحاد فئات متصلة بعقد تنطلق منه السيادة.[٥٠٦]

إذن فنظريات السيادة الشعبية والعقد لها الدور الأكبر في تأسيس السلطة وتكوين الدولة، وأضحى بالامكان تبني ذلك التحديد : الدولة هي السلطة السياسية المؤسسة . وهكذا فإن معنى الدولة يشير إلى حقيقة محددة تماما، تختلف عن تلك التي للأمة أو للوطن إنه يشير إلى سلطة سياسية تخضع ممارستها لقواعد قانونية تكفل لها صفتها الشرعية . وهذا مايجعلها تختلف عن السلطة السياسية المجّسدة، لأن

---

[٥٠٦] بريلو ، مارسيل : علم السياسة ، ترجمة محمد برجاوي منشورات عويدات، بيروت ، باريس ، ١٩٨٣ ص ٣٤ - ٣٥.

السلطة السياسية المجسّدة هي سلطة واقع، إنها لمن يستولي عليها أو يمتلكها. أما السلطة السياسية المؤسسة هي سلطة قانون، من يمارسها ليس سيدها أو مالكها، يتصرف بها بحرية تامة،، لا يمكنه ممارستها شرعيا، ودون تجاوز، مالم يخضع لتشريعات مستقلة عن إرادته وأهوائه ومصالحه الفردية.

نري، إذن، كيف أن استقرار السلطة واستمرارها، اللذين لاغني عنهما لتماسك المجتمع المدني وتقدم المدنية، يؤمنهما شكلها المؤسّس أفضل من الشكل المجسّد. والملاحظ أيضا أن تكوين الدولة يحل الشرعية في ممارسة السلطة، محل القوه والمكانه، ففي ظل السلطة المجسّدة، يفرض الرئيس أو الملك على سائر أعضاء الجماعة، الخضوع لمشيئته بالقوة، أو بوحي من مكانته الشخصية : يكفي أن تكون مشيئة شخص قوي غني، ومميز، حتى تكتسب قوة القانون، ومنذ اللحظه التي يفقد فيها قوته أو مكانته، تسقط السلطة من يده وتفقد مشيئته هذه الصفة. أما في ظل السلطة المؤسّسة، فإرادة الحكام لاتلزم أحدا، مالم تكن ناطقة باسم الدولة، فالأصول التشريعيه تحدد بدقة، في أي نطاق يكون قرار صادر عن أناس في الحكم، شرعيا، ومعمولا به. إرادة الحكام لاتمتزج بالسلطة

بل تبقى منفصله عن وظيفتهم العامة، لدرجة أن التشريعات " لاتجيز" أعمالها جميعها. الحكومة " ممثله " السلطة، لكن المجتمع المدني "صاحبها".[٥٠٧]

وتأتي المحاولة الأبعد مدى، لتوضيح الاصطلاحات السياسية، وهي محاولة جان جاك روسو. ففي نهاية الفصل الرابع للجزء الأول من " العقد الاجتماعي"، وهو فصل بالغ الأهمية لأنه يعالج " الحلف الاجتماعي" أي " العقد الاجتماعي" نفسه، يعطي روسو توضيحات حول مفرداته : " إن هذه الشخصية العامة، التي تتألف هكذا من اتحاد جميع الشخصيات الأخري، كانت في العصر القديم تأخذ اسم المدينة، وهي اليوم تأخذ الجمهورية أو الجسم السياسيCorps Politique ، الذي يدعوه أعضاؤه

[٥٠٧] لابيار ، جان وليام : السلطة السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ – ١٢٦.

الدوله عندما يكون سلبيا، وسيدا عندما يكون عاملا، وسلطة عند مقارنته بنظائره ".

وقد اعترض روسو على التحويل الذي أصاب تعبير " الحاضرة" : " إن المحدثين الذين، بأكثريتهم، يأخذون الحاضره على انها المدينة، قد أضاعوا المعنى الحقيقي للكلمة. وبهذا يكون روسو وفيا للتقليد اليوناني.

إلا أنه يجعل من كلمة " احتماعي Social " ، مساوية لكلمة :"بوليتيكس" وليس كوينونيكوس . Koinonukos فكلمة " احتماعي " Social تشير إلى المجتمع المدني، أي الحاضره، الجمهورية، الدولة، وروسو نفسه صمم على القيام بعمل سياسي . فهو يعطينا " العقد الاجتماعي " لمختارات من كتاب أكثر اتساعا مخصص "للمؤسسات السياسية ". رغب كما يؤكد في " اعترافاته " Les Confessions في العمل عليه طيلة حياته . وقد دعي " العقد الاحتماعي" " في وقت من الأوقات" ب-" في المجتمع المدني) " de la Soci'et'e Civilea "وهناك مخطوطه حملت هذا العنوان الذي فضل في أحد الأوقات) أما العنوان الفرعي، الذي احتفظ به، فإنه لايزال أكثر دلالة : مبادئ الحقوق السياسية . وكان قد سبق لروسو أن تردد بين "دراسة حول تركيب الدولة . . وحول تشكيل الجسم السياسي . . وحول شكل الجمهورية ".[٥٠٨]

إذن فمسمى "العقد الاجتماعي" قد إكتسب شهرته وشاع بين الناس استنادا إلى كتاب جان جاك روسو الذي حمل هذا العنوان،وكان الأولى أن يسمى "العقد السياسي. "

كما أن المفهوم الحديث للدولة قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالفكر التعاقدي والقانون الطبيعي، وعلى رأس الذين بنوا النظرية الحديثة في هذا المجال ينبغي أن نذكر توماس هوبز وفي إثره جون لوك ثم جان جاك روسو .

توماس هوبز Thomas Hobbes

لاشك أن للعصر الذي يعيشه الفيلسوف تأثيرا على أفكاره ومع ذلك يصعب تصوير مذهب هوبز على أنه مذهب اقتضته أحوال عاصه في بلده، فإذا كان قد انشغل

---

[٥٠٨] بريلو ، مارسيل : علم السياسة ، مرجع سابق ، ص ٣٦-٣٧ .

بأحوال بلاده المضطربه، فيجب أن نتذكر أنه لم يتجـه إلـى السياسـة، إلا بعـدأن لفـت اقتراب الحرب الأهلية نظره إليها . فقد كان فيلسوفا قبل أن يكون منظّراً سياسيا، ولقد طبق المناهج الفلسفية التي حصلها بطريقة مستقلة عن دراسـة السياسـة – طبقهـا علـي المشكلات السياسية.(٥٠٩)، وبالرغم من أن تلك الفترة الخطيرة من تـاريخ انجلـترا هـي التي كونت بعض مفاهيم هوبز وتفسـيته المتشـائمه المؤسسة علي النفعيـة والخـوف، ووصفه لنفسه بأنه توأم للخـوف، وتقريـره فـي نهايـة الليفياثـان عـن مـبررات صـدوره بقوله:" إن قلاقل الوقت الراهن هي التي وقتت صدور هـذا الكتـاب ".(٥١٠) وبرغـم ان خوفه الطفولي من الناس، لـم ينـف عنـه صفـة الفيلسـوف المغـامر، فقـد عـاش إحـدى وتسعين سنه لم يخف فيها قـط لا مـن الآراء الجديـدة ولا مـن الأفكـار الجريئـة.(٥١١) ووصفه البعض بقولهم :" إنه كان أشجع فلاسفة عصره ."(٥١٢) مع كل هـذا لـم يفكـر هوبز في القلاقل والاضطرابات التي مرت بها انجلترا، إلا بوصفـه فيلسـوفا يسـعى إلـى حل مشكلات الانسان، والصراع بيـن الفـرد والمجتمـع، أو تفسـير خضـوع المواطـن لسلطة الدولة – لكنه لايفكر فـي ذلـك بوصفـه مواطنـا انجليزيـا تحزنـه أحـوال بـلاده المتردية . لقد كان يرى في الحرب الأهلية في انجلـترا مثـلا لفسـاد التنظيـم السياسـي الذي يقوم على قواعد هشة، ولهذا راح يبحث عن السبل التي يتحقق بها قيام المجتمع البشري المستقر . إن هوبـز هنـا فيلسـوف يبـدأ – كمـا فعـل سـقراط عندمـا بـدأ مـن المفاهيم الاخلاقية الشائعه في عصره، وكما فعـل أفلاطـون عندمـا هالتـه الاضطرابـات

---

(٥٠٩) Plamenatz، John : Man and Society، Volume one، Longman Paper back 1979، p، 117

(٥١٠) Hobbes ، Thomas : Leviathan: English Works، Volume three p.713 Second Reprint، 1966.

(٥١١) Mintz، Samuel L.: the Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions To the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes. Cambridge University press 1962.p. 13.

(٥١٢) Ibanez، Felix Marti : Tales of Philosophy p.145. Clarkson N.Y.1967.

السياسية والأوضاع السيئه في أثينا - يبدأ من مشكلات عصره، ولكنه يعود منها إلى أسبابها الأولى وعللها البعيدة، ولهذا نراه يعرف المنهج الفلسفي بأنه البحث عن العلل البعيدة للنتائج أو الآثار الظاهرة أمامنا أو العكس، السير من هذه العلل إلى نتائج.[٥١٣] ويصف هو بنفسه تصوره الذي وضعه لمذهبه الجديد في الفلسفة بقوله : " لقد كنت أدرس الفلسفة من أجل ذهني أنا، وجمعت أنواعا من كل نوع من عناصرها الأولى وهضمتها ثم رتبتها في ثلاثة أقسام . أعتقدت أنني أستطيع أن أكتبها بهذا الترتيب :

أولا : في الجسم وخواصه العامة.

ثانيا : في الانسان وملكاته وعواطفه.

ثالثا : في الحكومة المدنية وواجبات المواطنين.. (لكن الأحداث عكست الترتيب) فما كان القسم الأخير في الترتيب أصبح الجزء الأول زمنيا.[٥١٤] ولم يجد هوبز أي خطورة أو ضرر في قلب الترتيب الذي وضعه.

تعرضت تحليلات هوبز للطبيعة البشرية للعديد من التفسيرات أشهرها نظرة الأنانية السيكولوجية Psychological Egoism التي ترى أن هوبز يقيم تصوره للحياة الأخلاقية والاجتماعية على غريزة حب البقاء لأنها في نظره غريزة أساسية تتحكم في الوجود الانساني كله.[٥١٥]

فيرتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية : لأن كل مايشبع فينا تلك الغريزة يسبب لنا ضربا من اللذة، وكل مايعارض لنا تلك الغريزة لابد أن يولد لدينا شعورا بالألم . فهو يقرن الخير باللذة، والشر بالألم، " كما انه ثمة قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها، بل كل شيء يتوقف على

---

[٥١٣] Hobbes، Thomas : The English Works Vol.1.p.65.

[٥١٤] Hobbes، Thomas: English Works.xix.p.xix

[٥١٥] Hoffding، Harold: "History of Modern Philosophy"،Vol.1.Eng Tans.by B.E. Meyer Macmillan، p.227,1920

شخص الانسان نفسه".[٥١٦] فالاخلاق، إذن، نسبية . ومهما كان من تنوع الأهواء البشرية فإنها جميعا تخفي ضربا من الشعور بالأنانية أو حب الذات . مع أن الأخلاق الحقيقية عند هوبز تقوم على قوانين الطبيعة التي هي أزلية ثابته لاتتغير، ومن ثم فهي أخلاق عقلية مطلقة . وقد كان هوبز نفسه بعباراته وتعبيراته سببا في تلك التفسيرات التي تعرضت لها تحليلاته للطبيعة البشرية، وسوء الفهم الذي اكتنف تلك التفسيرات . فنجد من يحاول أن ينفي عنه تأكيده الانانية السيكولوجيه ولا ينفي عنه وجهة نظره المتشائمه تجاه الطبيعة البشرية.[٥١٧] فعلى الرغم من اهتمام الناس بمصالحهم الخاصة ومنافعهم الذاتيه، فلهم أيضا إهتمامات أخرى، مثل تكوين الصداقات، غير ان حب الآخرين لديه محدود، ومن ثم فلايمكن أن يستخدم كأساس يقوم عليه بناء الدولة.[٥١٨]

ولكن مايصلح كأساس هو ذلك القانون الأساسي للطبيعة والأخلاق الذي يعبر عن إلزام متبادل، إلزام يفرضه القانون الطبيعي حتى قبل نشأة المجتمع ويلزمني باحترام "عهودي" والوفاء بكل ماقطعته على نفسي من وعود وتعهدات.ويعتبر أي حنث بها عملا لا أخلاقيا . ذلك الإلزام الذي يصنفه البعض إلى :-

أ - الزام طبيعي يعبر عن الضرورة الطبيعية التي يخضع لها الجسم.

ب - الزام عقلي : ضرب من الادراك العقلي والخوف أو النفور الذي يجعله يبتعد عما يعتقد أنه يؤذيه.

جـ - الزام خلقي، ويصدر عن السلطة السياسية وهو مستمد من الالزام العقلي أيضا.[٥١٩]

---

[٥١٦] Hobbes، Thomas : English Works.٤١.p ٣.loV ،

[٥١٧] Gert، Bernard: Thomas Hobbes's De Cive. Ed.With an Introduction by B.Gert p.5. Humanities Press U.S.A. 1979.

[٥١٨] إمام عبدالفتاح إمام : توماس هوبز ص ٢٥٥

[٥١٩] Oakeshott، Michael: Hobbes on Civil Association Berkeley and Los Angeles Unive.١٩٧٥ ssetP amrO filoC fo ytisr

ذلك لأن فلسفة الأخلاق ليست سوى دراسة لقوانين الطبيعة . ." وقوانين الطبيعة ثابتة أزلية لاتتغير وماتحرمه لايمكن أبدا أن يباح أو أن يمتدحه أحد، وماتمتدحه لايمكن أبدا أن يحرمه أحد.."(٥٢٠)

تأسيس الدولة وحالة الطبيعة

State of Nature

هناك خطوة تسبق مباشرة عرض هوبز لنظريته السياسية عن تأسيس الدولة، ويسميها " حالة الطبيعة " وهي حالة افتراضيه يغيب فيها المجتمع.(٥٢١) ومعنى ذلك أنها لاتعبر عن مرحلة تاريخيه معينه مرت بها البشرية قبل أن تصل إلى حالة التمدين . إن حالة الطبيعة عند هوبز ليست واقعة تاريخيه وإنما هي فكرة بنائيه ضرورية . . إن من الضروري لفلسفته السياسية أن تبدأ من وصف حالة الطبيعة، وان تبين أن الدولة لابد أن تنبثق من هذه الحالة الطبيعية، وإن كان هوبز في ذلك كله لايروي لنا تاريخا حقيقيا أو واقعيا.(٥٢٢)

وهوبز عندما يصف طبيعة الناس ومايتملكهم من رغبة واشتهاء وغير ذلك من دوافع، فإنه يصف الطريقة التي لابد أن يسلكوا بناء عليها، لو أزلنا التزامهم بالعقد . وهذا السلوك كما نتوقع، لابد ان يكون صراعا يقوم به كل انسان نحو كل انسان آخر، صراع من أجل المحافظة على النفس والسيطرة على الآخرين، إنها " حرب الكل ضد الكل " غير ان هذه الحالة عنده افتراض منطقي، إنها استنتاج عقلي، وإجابة عن السؤال الذي طرحه في كتابه " الليفياثان" : " ماهي طريقة الحياه التي لابد ان توجد

---

(٥٢٠) Hobbes، Thomas : English worksVo;.2.p.46.

(٥٢١) macpherson،C.B.The Political Theory of possessive Individualism، Hobbes to Locke،Oxf.١٧.p.١٩٧٩ sserP ytisrevinU dro

(٥٢٢) Strauss، Leo : The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis، p. 104 Eng. Trans by Elsa M. Sinclair: the Unviresity of Chicago Press 1963.

إذا لم تكن هناك قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس " ؟ وكانت الإجابة سوف نصل إلى حالة الحرب، سوف يتحول كل إنسان إلى ذئب نحو أخيه الإنسان .
غير ان هوبز لم يقل ان السيادة الناقصه قد خلقت اتفاقا بين الناس الذين كانوا بالفعل من قبل في تلك الحالة التي نسميها بحالة الطبيعة، بل أنه يذهب إلى العكس، إلى أن حالة الطبيعة لم تنتشر قط في جميع أنحاء العالم . إنما أراد هوبز قوله هو انه : " لكي تكون لديك دولة كاملة السيادة، فإن الناس لابد أن يسلكوا كما لو كانوا قد خرجوا من حالة الطبيعة بالإتفاق".[٥٢٣] إذن، فحالة الطبيعة شرط منطقي يسبق منطقيا إقامة المجتمع المدني الكامل، أي المجتمع ذا السيادة الكاملة، وما استنبطه هوبز من حالة الطبيعة هو حاجة الناس إلى الاعتراف بالدولة ذات السيادة التامة بدلا من الدولة ذات السيادة الناقصه الموجودة لديهم الآن.

من هنا، يمكن القول، أن حالة الطبيعة افتراض منطقي يقدمه هوبز لبناء فلسفته السياسية، ولاشك ان جذور هذه الحالة كامنة في الطبيعة البشريه، وتبرز لنا على الفور تلك الفكره عن الأنانية السيكولوجيه التي يفسرها ذلك الميل الطبيعي للكائن الحي الذي يحتم عليه أن يحافظ على ذاته، ولذا، نجد الانسان في حالة الطبيعة راغبا في المحافظة على بقائه وتدعيم وجوده، وتوقف رغبته تلك يعني انتحاره . فهل يعقل أن يسعى إنسان نحو نهايته .؟

إن القاعدة الأساسية التي تكمن وراء كل سلوك هي أن الجسم الحي مدفوع بالغريزة للمحافظة على حيويته أو زيادتها . وفي إيجاز شديد فإن المحافظة على الذات هي المبدأ الفسيولوجى الكامن وراء كل سلوك، والمحافظة على الذات معناها مجرد استمرار الوجود البيولوجى الفردي، ومايؤدي إلى هذه الغاية فهو خير ومايسفر عن الأثر المضاد فهو شر.[٥٢٤]

---

[٥٢٣] Macpherson، C.B.: The Pol.٢١.p .tic.po ....yroehT laciti

[٥٢٤] سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص ٦٢٨ ترجمة الدكتور راشد البراوي ، دار المعارف بمصر .

وهذه هي قاعدة هوبز ومسلمته الكبري : " فالغاية الأساسية للإنسان هي المحافظة على ذاته".[٥٢٥] و " المحافظة على الذات هي مجمل حقوق الطبيعة..".[٥٢٦] ويفسر لنا هوبز الحق الطبيعي بقوله :" ولا أعني بالحق شيئا آخر سوى الحريه الممنوحه لكل انسان في استخدام قدراته الطبيعية طبقا للعقل السليم، للمحافظة على حياته الخاصه، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء في تقديره أو يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لهذه المحافظة".[٥٢٧] وعليه، " فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو : لكل انسان أن يبذل جهده لحماية حياته وصيانة أعضائه بكل ماأوتي من قوة...".[٥٢٨] فليس ثمة قانون يجبر الانسان على ان يتخلي عن المحافظة على حياته.[٥٢٩] وكل قوانين الطبيعة مشتقه من هذا القانون : المحافظة على الذات.[٥٣٠]

ومن المحافظة على الذات تنشأ رغبات أخري، فيتجه الفرد نحو اللذة التي تؤدي إلى استمرار الحياه ودعم البقاء، وهو في سبيله إلى تأمينها لابد من حصوله على القوة، لأن القوة هي وسيلة أساسية لإشباع رغباته، فمن الطبيعي أن يرغب الفرد دائما في المزيد من القوة، ولأن كل فرد يرغب الحصول على المزيد من القوة، فمن هنا ينشأ الصراع ويشتد ويتحول إلى حرب الكل ضد الكل، وتلك هي حالة الطبيعة التي يتحول فيها كل فرد إلى ذئب بالنسبة لغيره من البشر وينفي هوبز عن نفسه، أن يفهم عنه، أن الإنسان شرير بطبعه فلا أحد يتهم طبيعة الإنسان : " فرغبات الانسان وعواطفه وانفعالاته ليست في ذاتها خطيئة، وكذلك لاتعد الأفعال الصادره عن تلك

---

(٥٢٥) Hobbes، Thomas: Leviathan، An Introduction by J. Plamenatz، Fonta na Edition، 1978 p.143. Hobbes، Thomas: English Works Vol.3 p.111.

(٥٢٦) Hobbes، Thomas: English Works Vol.3 p.117.

(٥٢٧) Ibid. Vol.3 p.116 and op.cit Leviathan p. 145

(٥٢٨) Ibid. English works vol. 4 p. 83.

(٥٢٩) Ibid. Vol. 3. 288.

(٥٣٠) Ibid. Vol. 2 p.44

الأهواء بمثابة آثام، طالما لمْ يظهر القانون الـذي يحرمهـا:"[٥٣١] . كمـا ينبهنـا إلـى ان هذه الحرب ليست دائما في حالة عنف علني، بل أحيانا تكون باردة ومسـتتره، لكنهـا تتمثل في روح العداء التـي تقضـي علـى كـل ثقـة إذن، فهـو ضـد المقولـة اليونانيـة أن الإنسان مدني بالطبع أو انه "حيوان سياسي " كما عبر أرسطو، فالمجتمع المدني عنـد هوبز أكثر من مجرد الاجتماع المحض، إنـه روابـط وقيـود تجعـل الإيمـان والمواثيـق مسائل ضرورية . ومن الواضح انه لما كان الناس يولـدون أطفـالا فـإنهم يولـدون غـير صالحين للمجتمع أو ليس لديهم استعداد له، وكثيرون آخرون، وربما كان أكثرهم من الناضجين يظلون طوال حياتهم غير صالحين للمجتمـع إمـا لقصـور عقلـي فيهـم، وإمـا لنقص في التربية. ومعنى ذلك أن الإنسـان يصبـح صالحـا للمجتمـع عـن طريـق التربيـة وليس بالطبيعة.."[٥٣٢] . ومن هنا فالتربية هي التـي تجعلنـا صـالحين للمجتمـع، وذلـك يعني أن الرغبة في الاجتماع لا تكفي لقيام المجتمع بل لابد من الدور الـذي تقـوم بـه التربية، ومن المفروض بالطبع ان الناس في حالة الطبيعـة كـانوا بغير تربيـة. وربمـا لـم يحدث قط ان كان البشر في حالة الطبيعة، وبالتالي لم يكونوا قط بدون بيئة إجتماعية تقوم بتشـكيل شـخصياتهم التـي هـي التربيـة بمعناهـا الواسـع . لكـن إذا كنـا نريـد أن نكتشف مايعود على الناس من المجتمع فإننـا لابـد أن نسـلبهم الكيفيـات والخصـائص التي اكتسبوها من خضوعهم للنظام الاجتماعي، وليس من الضروري أن نفترض أن في طبيعتهم دافعا يشدهم إلى الاجتمـاع بـل يكفـي بـدلا مـن ذلـك ان نفـترض أنهـم غـير صالحين للمجتمع.[٥٣٣]

هذا الفرض الذي تفترضه هو تمثيل لحالة الطبيعة التـي بمثابـه فـرض منطقـي أو حالة متخيله وليست مرحلة واقعيه، افتراض يعني انه إذا غاب القـانون تحـول المجتمـع

---

[٥٣١] Hobbes ، T.: Leviathan (Fontana Edition) p.144.

[٥٣٢] Hobbes،T.: English Works، Vol. 2 p.2.

[٥٣٣] Plamenatz، John: Man and Society Vol. 1. P.119-120. Longman Pa - perback. 1979.

في أي زمان ومكان إلى تلك الحالة الطبيعية، إذن، فهي ممكنة الحدوث في أي وقت، وخطر يتهددنا في كل لحظه نخرج فيها عن القانون أو نحنث فيها بتعهداتنا أو لا نحترم مواثيقنا.

ومن هنا يمكننا فهم مغزي هذا الفرض المتمثل في حالة الطبيعه، حالة الفوضي والاضطراب التي تفضي لبناء الدولة، مغزي التمهيد للأفكار التي تساعد على التنظيم السياسي بتناول الحديث عن الفوضي الطبيعية والمغزي ان الناس كلما ادركوا، عن وعي، النتائج السيئة المترتبه على حالة الفوضي والاضطراب، تشبثوا بالقانون وتمسكوا بالنظام . وما ان يدرك الناس هذه الحقيقة حتى ينشدون السلام ويحاولون تجنب الوقوع في هذه الحالة.

"ان الاساس الذي أوّد أن أرسي قواعده هو أن ابرهن في المقام الأول على ان حالة الناس بدون المجتمع، وهي التي أطلقت عليها إسم حالة الطبيعة ليست سوي حرب محض يشنها الكل ضد الكل، فكل انسان فيها له الحق في كل شيء . ولكن ماان يفهم الناس ان هذه الحالة كريهة مقيتة، حتى تتملكهم الرغبة في الخروج منها، بل ان الطبيعة نفسها تضطرهم إلى ذلك".[٥٣٤]

ويفرق هوبز وهو في طريقه لبناء الدولة بين مايسميه بالحق الطبيعي، والقانون الطبيعي، والثاني كابح ومقنن للأول، فإذا كان الحق الطبيعي هو : " الحرية الممنوحه لكل انسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته الخاصة، أي للمحافظة على حياته الخاصة وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، أو أن يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية".[٥٣٥]

وطالما ان لكل انسان حق البقاء، فمن حقه أيضا استخدام الوسائل الكفيلة بالمحافظة على بقائه.[٥٣٦]

---

[٥٣٤] Hobbes،T.: English Works Vol.2.P. xviii.

[٥٣٥] Ibid. Vol.3،p.116.

[٥٣٦] Ibid. Vol.2.p.9.

وإذا كان الحق الطبيعي ان يكون لكل انسان :" الحق في سائر الأشياء، من حقه ان يفعل مايشاء، وقتما يشاء، ولمن يشاء، وان يمتلك ويستخدم، ويستطيع بكل مايريد، وبقدر مايستطيع.."(٥٣٧) . فلابد من وجود قوة ظاهرة تكبح جماح هؤلاء الناس حتى لاينزلقوا إلى هو ة الحروب وتدمير بعضهم البعض. هذه القوة الظاهرة هي قوانين الطبيعة . فإذا كان الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية فإن القانون الطبيعي هو صمام الأمان الذي يحدد ويربط ويلزم هذه الحرية، وهذا مايعبر عنه هوبز بقوله : " ينبغي التمييز بين الحق والقانون، فإذا كان الحق يعتمد علي الحرية، حرية المرء في ان يفعل فعلا ما أو يمتنع عن فعله، فإن القانون هو الذي يرتبط بواحد منهما فقط (أي بالفعل أو الامتناع عنه) فهو الذي يحدد ..ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافا كبيرا مثلما يختلف الالزام والحرية"(٥٣٨) . وهناك مجموعة من الصفات والخصائص يسوقها هوبز لتعريف قوانين الطبيعة، فهي من اكتشاف العقل.(٥٣٩) هي اخلاقية لأنها تعني :" العدالة، والانصاف، والتواضع والرحمة، وباختصار تلك القاعدة الأخلاقية التي تقول : عامل الناس بما تحب ان يعاملوك به هي الضد المباشر لانفعالاتنا الطبيعية التي تؤدي بنا إلى التعصب والتحزب، والغرور والانتقام وما إلى ذلك(٥٤٠)

ومن هنا فهي أيضا قوانين الهيه تخص مملكة السماء.(٥٤١)

وفي حالة الطبيعة تكون هذه القوانين ملزمة من الداخل لكنها تتحول إلى إلزام خارجي عندما تقوم الدولة وينشأ المجتمع السياسي المنظم الذي يعمد إلى صياغة قوانين الطبيعة في قوانين مدنية، وفي هذه الحالة ننتقل من الأخلاق إلى السياسة، من الضمير الباطني إلى سلطة القانون المدني :" قانون الطبيعة، والقانون المدني يتضمن

---

(٥٣٧) Ibid. Vol.4.p.83.

(٥٣٨) Ibid. Vol.3.p.117.

(٥٣٩) Ibid. Vol.3.p.116، p.253،Vol.2. p.16،44. 49،209،Vol.4.p.111. and Vol.3.p.117.

(٥٤٠) Hobbes،T.:Leviathan (Fontana) p.173

(٥٤١) Hobbes،T.: op. cit. Vol. 4 p.184.

الواحد منهما الآخر، ولكل منهما مدي متساو، ذلك لأن قوانين الطبيعة التي تتألف من الإنصاف، والعدالة، والعرفان بالجميل وغير ذلك من فضائل أخلاقيه نعتمد عليها في حالة الطبيعة المحض، هذه القوانين . ليست قوانين بالمعنى الدقيق بل هي خصائص وكيفيات تدفع الناس إلى السلام والطاعة أما عندما تقوم الدولة وينشأ التنظيم السياسي، فإنها تتحول إلى قوانين فعليه، عندئذ وليس قبل ذلك، وهي على هذا النحو تصبح أوامر للدولة وكذلك قوانين مدنيه تلزم السلطة العامة الناس باتباعها وطاعتها، ذلك بأنك بحاجة إلى قوة وسلطة عامة تلزم الناس، وتعلن لهم ماالإنصاف، وماالعدالة، وما الفضيلة الأخلاقيّة، وتعاقب من يخرج عن هذه القوانين.."[٥٤٢]

فإذا كان بالإمكان اختصار القوانين الطبيعية في هذه القاعدة : " ان تعامل الناس بما تحب ان يعاملوك به"[٥٤٣] . فسنجد ان العاطفة والعقل هما القوتان الدافعتان للأفراد الطبيعيين في سبيل خلق الرجل المصطنع Homme Artificiel الذي يسمو عليهم بقوته ويحميهم ويدافع عنهم . وهذا الرجل المصطنع ليس سوى الدولة أو الليفياثان.

العقد هو أساس تكوين الدولة:

ان تاريخ فكرة العقد الاجتماعي هو، إلى حد كبير، تاريخ القانون الطبيعي نفسه.[٥٤٤] فهاهو هوبز يطرح افتراضه لإزالة مؤسسات المجتمع المدني ونظمه وقوانينه، ليصل إلى " حالة الطبيعة" التي يتمتع فيها الفرد بحقوقه الطبيعية، تلك الحقوق التي تزوده بجرعات كبيرة من الحرية، قد تتسبب زيادتها في القضاء عليه، فيلجأ إلى كابح يكبح جماح هذه الإنطلاقة، التي بلا حدود، والتي يمكن ان يكون فيها دماره، فيكتشف قوانين الطبيعة التي تنشد السلام بدلا من تلك الحرب المستعرة، وفي الطريق إلي تحقيق السلام يجب :" ان يتنازل كل فرد عن حقه في ان يضع يده على جميع

---

[٥٤٢] Hobbes: Leviathan p. 145 English Works، Vol.3.p.253.

[٥٤٣] Hobbes،T.: De Cive p.159 English Works، Vol.2.p.57.

[٥٤٤] Laslett، peter: "Social Contract" In the Encyclopaedia of Philosophy Vol.7.p.466.

الأشياء، وان يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الغير الذي يسمح به هو نفسه إزاء الآخرين".(٥٤٥)، إذن فهو تنازل تبادلي بين جميع الأطراف :" والتنازل المتبادل عن الحقوق هو مايسميه الناس بالعقد(٥٤٦) " Contract وهكذا نجد ان التجمع البشري الذي يشكل الدولة جاء نتيجة اتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى، أي ان هذا الاتفاق أو العقد يقوم به الأشخاص الطبيعيين لمصلحة طرف ثالث قد يكون فردا واحدا أو مجموعة من الأفراد وبمقتضاه يخول هؤلاء الأشخاص الطرف الثالث كل سلطة ويفوضونه في التعبير عن ارادتهم أي يمنحونه حق تمثيلهم . فالتنازل يجري إذن من جانب كل فرد عن حكم نفسه بنفسه إلى هذا الشخص الثالث، وبذلك تتحد ارادات عدد كبير من الأفراد في شخص فرد واحد يدعه الاصطناع. وتلك السلطة الممنوحة إلى هذا الشخص المصطنع هي التي تمكن الدولة – بفضل ما توحي به من هيبة – على توجيه ارادات الأفراد نحو السلم الداخلي والتعاون لصد هجمات العدو الخارجي . فهذه السلطة الممنوحة إذن هي التي تساعد على تنفيذ العقد المبرم بين الأفراد وصاحب المصلحة الذي اصطنعه العقد وهو الحاكم المطلق الذي يملك السيادة.(٥٤٧)

ولقد تعرضت فكرة العقد الاجتماعي لكثير من الشروح والتفسيرات وبرغم اختلافها وتنوعها فيمكن ان تنحصر في النهاية في صورة القول بأن التجمع البشري الذي يشكل الدولة جاء نتيجة اتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى . والواقع ان نظرية " العقد الاجتماعي" التي تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة(إحدى صور العقد) أو بينهم وبين الحكام (الصورة الثانية) – كانت ملاذا يلجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي في صراعه مع المذهب المطلق، ذلك لأن الملوك كانوا يلجأون

---

(٥٤٥) Hobbes: Leviathan، p.147. English Works،Vol.3.p.118.

(٥٤٦) Ibid:p.148 and Vol.3 p.120.

(٥٤٧) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ، ص ٢٠٢

في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة، فهم ظل الله على الأرض، أو هم يحكمون على أقل تقدير باسمه، وبتفويض منه، وبالتالي فهم يحاسبون أمامه فقط لا أمام الناس، ومن هنا كان النظام الأبوي البطرياركي هو النظام الطبيعي للمجتمع الذي يرتد في النهاية إلى العهد القديم من الكتاب المقدس. وعليه أصبحت نظرية " العقد الاجتماعي" هي الوسيلة المتاحة لرفض هذه المزاعم، فهي " حيلة " يلجأ إليها المفكرون لإنكار هذه الصيغة الدينية التي تضفي القداسة على الحاكم، و القول على العكس، ان الناس ولدوا أحرارا متساوين امام الله، وأمام القانون الطبيعي، وأن اهتماماتهم واحدة، وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه " الاهتمامات" وصيانتها . أما سلطة الملك أو الحاكم بصفة عامه فهي تنبع تماما من الموافقة الشعبية أو رضا الناس . وهذا المجتمع المدني صنعه الإنسان وليس مجرد نمو طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل، ومن ثم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي، ولأوامر الله ووصاياه.

ويفخر هوبز انه أقام سلطة الحكام، وكذلك حرية المواطنين وواجباتهم، على بديهيات الطبيعة البشرية، وليس على التراث أو سلطة تفوق الطبيعة.[٥٤٨]

كما يفرق بين نوعين من التجمع، فمجرد التجمع بين الناس أو مايسميه الحشد، يختلف عن ذلك الاتفاق والتعهد بين هؤلاء الناس بأن يتنازلوا عن حريتهم وحقهم في أن يحكموا أنفسهم وأن يقبلوا راضين، ان يحكمهم شخص معين أو مجموعة أشخاص لإقامة دولة.

وهكذا نجد ان قيام دولة يعني أن يتنازل الناس جميعا لصاحب السيادة عن سلطتهم . . ويقوم جوهر الدولة على هذا الشخص الذي يمكن أن نعرفه على النحو التالي : انه هو الشخص الذي يتحول الحشد العظيم وجمهور الناس بفضل تعهداتهم المتبادلة كل واحد منهم إلى الآخر، إلى دوله، وبذلك تصبح أعماله هي نفسها

---

(٥٤٨) إمام عبدالفتاح إمام : توماس هوبز ، ص ٣٦٧-٣٦٨

أعمالهم، وما يرى فعله لحفظ السلام والدفاع المشترك يعد فعلا خاصا لكل واحد منهم، وكأنه هو صاحب ذلك الفعل المباشر . ويسمى ذلك الشخص بصاحب السيادة ويقال عنه " صاحب السلطة " وكل فرد آخر يسمى بالرعية.[٥٤٩]

ولكن ماالذي يضمن ان يكون اتفاق الناس دائما ومستمرا، لابد من " القوة المشتركة أو السلطة العامة " القادرة على بث الرعب في قلوبهم وتوجيه سلوكهم نحو الصالح العام.[٥٥٠]

الشكل عند هوبز :

ان تنازل كل فرد عن حقه المطلق في سائر الأشياء، في مقابل أن يتنازل الآخرون عن حقهم أيضا – هو مايعنيه هوبز بكلمة " العقد " وهي لاتختلف كثيرا عن معناها الشائع المألوف عندما تستخدم في حياة الناس اليومية، فقد يدخل "التعهد " ليرسم " صورة من صور" العقد" عندما يترك طرف للطرف الآخر، لثقته فيه، إنجاز مايخصه مستقبلا لثقته فيه، ومن هنا يمكن القول أن العقد له صفة الإنجاز المباشر، أما التعهد ففيه إرجاء التنفيذ مستقبلا سواء من طرف واحد أو من الطرفين معا . وفي حالة التجمع البشري يصعب الإنجاز المباشر، وعليه، فإن العقد الاجتماعي هو ضرب من التعهد الذي يعتمد على الوفاء بالوعد، أي على التزام أخلاقي، وهذا مايعبر عنه هوبز بقوله :" فالقانون الطبيعي، هو وحده، الذي يحرم انتهاك الثقة أو عدم الوفاء بالوعد".[٥٥١]، وقد تبين لنا أن القانون الطبيعي هو الالتزام الأخلاقي، ولما كان العقد الشائع المألوف بين الناس لابد أن ينتهي بالتوقيع، فيرى هوبز أن التوقيع أنواع :" فقد يكون صراحة بالكلمات التي تدل على فهم واضح لبنود العقد وقد يكون ضمنيا أو استنتاجا، أعني لا يشترط بالضرورة أن يكون توقيعا ظاهرا وواضحا بمعناه الحرفي . والعقد الاجتماعي

---

[٥٤٩] Hobbes،T.،Leviathan. p.176-177 English Works،Vol.3.p.158.

[٥٥٠] Ibid، P.176. and English Works: Vol.3.p.157.

[٥٥١] Ibid، P.173. and Vol. 3. p.154.

يشتمل على توقيع ضمني أو يمكن استنتاجه من الصمت أو من الأفعال أو أحيانا من الامتناع عن الأفعال". (٥٥٢)

أطراف العقد عند هوبز :

فإذا كان الحشد يتحول إلى دولة بفضل " التعهد" الذي يقوم به كل فرد، ويتنازل بموجبه عن حقه المطلق في أن يحكم نفسه ويخول " العاهل أو السيد الحاكم " ويفوضه للقيام بهذه المهمة، فلابد ان يكون واضحا ان هذا "السيد"ليس طرفا في العقد، فهو لم يتعهد بشيء بوصفه حاكما، لأن التعهد تم ، من ناحيه قبل أن يكون هناك حاكم ومحكوم، فهذان اللفظان لم يظهرا إلا بفضل التعهد وحده، ولما لم يكن هناك مايسمى، "بالسيد الحاكم " ولامايمكن ان يسمى بالرعايا، فليس من المقبول عقلا أن نقول انه تعهد بشيء ما لرعاياه، وطالما ان الحاكم لم يتبوأ مكانه إلا بناء عن (تعاقد) تم بين الرعايا أحدهم مع الآخر، فلايمكن من ثم أن يتم عقد آخر بينه وبين الرعايا . وعلى هذا فليس هناك عقد من جانب الحاكم كي ينقضه، لأن العقد بين رعايا ورعايا وليس بين حاكم ورعايا لأن الحاكم ليس طرفا فيه، وتبعا لذلك لايستطيع الحاكم أن يرتكب اي خرق للعقد حيث انه لم يشارك في إقامته، ثم ان المواطن بمشاركته في خلق الحاكم يكون قد شارك فيما يقدم عليه الحاكم من أعمال ولذلك فليس له أن يظهر الشكوى من أي تصرف له لأنه إنما يشكو نفسه حينئذ بل ولايجوز له أن يتنكر لعهده أو يدعى عدم وجوده طالما ان :" الغالبية العظمى من الناس وافقت وأعلنت رضاها على آن يكون السيد الحاكم هو صاحب السلطة، ومن لم يسبق له الموافقه فإن عليه أن يوافق الآن مع بقية الناس، وأن يعترف مثلهم أن جميع الأفعال التي يصدرها الحاكم هي أفعاله هو – فهو إما أن يوافق على ذلك أو ان يحطمه الآخرون ويكون لهم الحق في ذلك . لأنه إذا مادخل الجماعة بإرادته فإنه، بإرادته أيضا، يتعهد ضمنا أن يقف إلى جانب رأي الغالبية العظمي، فإذا لم يفعل فإنه بذلك يقف ضد

---

(٥٥٢) Ibid، p.149. and Vol.3.p.121

تعهده الخاص ويناقض نفسه، وعلى ذلك فسواء انضم إلى الجماعة ام لا، وسواء نالت الجماعة موافقته ام لا، فإنه لابد له إما ان يخضع لقراراتها أو يترك في حالة الحرب التي كان عليها من قبل".[٥٥٣]

إذن، فإن مايميز العقد الاجتماعي عند هوبز هو انه بين ثلاثة أطراف، الطرف الأول : متعاقد فردي، الطرف الثاني : كل أفراد المجتمع، الطرف الثالث : هو الطرف الذي لايدخل في العقد إلا للانتفاع منه، دون ان يقدم شيئا في مقابل ذلك، وهو الحاكم . فهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد لكن دون ان يلتزم بشيء تجاه الغير.[٥٥٤]

ما الذي قدمه هوبز ؟

١- تؤسس الدولة عند هوبز على عقد جماعة يبتكره الأفراد لأنه لايعتمد في تكوينه على أية سابقة.

٢- يُشيد هوبز نظريته على أسس سيكولوجيه نابعة من أفكاره العلمية.

٣- يستخرج شعاراته المجردة، عن العدالة ويقيم دعامات أخلاقيات الدولة في بساطة على ماهو نافع ومفيد.

٤- يُفسر قانون الطبيعة علي انه غريزة لحب البقاء.

٥- الافتراض الأساسي عنده هو فساد الطبيعة البشرية.

٦- الثمن الذي دفع في نظريته مقابل النظام والأمان هو السلطة المطلقة للدولة العظمى.

٧- الليفياثان كخطة للعمل السياسي غير واقعي لأنه عمل رجل مكتبي أكثر منه عمل رجل متمرس بشئون الحياه.

---

[٥٥٣] Ibid، p.178 - 179.

[٥٥٤] بدوي ، عبدالرحمن : امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسة ص ١٠٠.

٨- يُعد مذهب هوبز تبرير للاستبداد والحكم المطلق والدكتاتورية التامـة، ونظريـة العقد عنده قد أفضت إلى تبرير الاستبداد المطلق مما جعل البعـض يذهـب إلـى القول بأن :" هوبز اشتهر في نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هـو أمـر الحاكم.."[٥٥٥]

٩- إبراز فكرة المصلحة الشخصية للأفراد بوصفها الدافع المحرك للنشاط الإنساني

١٠- تطوير وتأكيد سلطة القانون.

١١- تجاهل ذلك الجانب الذي يدفع النـاس إلـى التعـاون بصـورة طبيعيـة . وكذلـك الديـن الـذي يربطهـم . واعتمـاد النـاس جميعـا بصـورة واقعيـه علـى مجتمعهـم وبيئتهم، ثم قوة الولاء التقليدي والغريزي.

١٢- نظرية السيادة عنده لاتعني الحكـم الشـمولي، رغـم مجانبـة الصـواب فـي منـح الحاكم حقوقا مطلقة .

١٣- أراد هوبز أن يصل في السياسة إلى يقين الرياضيات . لكنه استهدف هذه الأمنية ليصل إلى الشروط العقلية للمجتمع المستقر الآمن الـذي يخلـو مـن الاضطـراب والعنـف، وبمعنـى آخـر استـهدف البحـث عـن شـروط " إعــادة الســلام إلــى المجتمع".

١٤- تأكيده على أهمية الدور الذي تلعبه التربية والتنشئة الاجتماعية لتحقيـق أهـداف نظريته السياسية .

---

[٥٥٥] محمود ، زكي نجيب : الموسوعة الفلسفية المختصـرة ص ٩٨٣ مكتبـة الأنجلـو المصريـة . القـاهرة ١٩٨٢م.

جون لوك John Locke

على الرغم من تأثر جون لوك بفكر توماس هوبز في المجال التعاقدي، بالبدء من نفس الأسس التي أقام عليها نظرياته السياسية،إلا أنه أعطى للنظرية التعاقديه في الدولة صبغة جديدة، تأثرت بدورها بالاحتياجات السياسية في انجلترا في عصره، فلقد كان الأحرار المنتصرون في حاجة لمن يحدد لهم معالم النصر ويبين لهم المنهاج السياسي الذي يتبعونه.

ولاشك أن جون لوك قد أثر تأثيرا كبيرا في الفكر الفلسفي، باعتباره أول من درس مشكلة المعرفة دراسة منفصله مستقله في كتابه "مقال خاص بالفهم البشري (أو العقل البشري)"An Essay concerning Human Understanding " ، ولكونه نقطة تحول في تاريخ الفلسفة أعقبته عدة اتجاهات أهمها : الحسي والعقلي والنقدي . كان لها بالغ الأثر فيمن جاء بعده من الفلاسفة إن سلبا وإن إيجابا . كما يعد لوك أهم ممثل للاتجاه التجريبي في الفلسفه في القرن السابع عشر – انتهى في تحليله للمعرفة إلى القول بأن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة في العقل وأرجع كل تجربة حسية إلى الإحساس فهو مبدأ المعرفة – وفي إطار هذا التفسير التجريبي للمعرفة يرفض لوك والفلاسفة التجريبيون عموما القول بأن الحقيقه النهائيه قد وصل إليها البشر سواء في العلم أو في السياسية أو الحياة الانسانية – ذلك لأن أي حقيقة ليست في نظرهم أكثر من احتمال يمكن أن يتغير إذا ماظهرت وقائع جديدة تغير في معتقدهم القديم.[٥٥٦]

وقد ارتبطت النزعة التجريبية في السياسة بالدعوى إلى حرية التعبير عن الرأي . ويعد جون لوك مؤسس هذا المنهج ومؤسس الاتجاه الديمقراطي والليبرالي في الفلسفة السياسية .

---

[٥٥٦] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٣

الفكر التعاقدي وتكوين الدولة عند لوك :

لما كان جون لوك من أهم ركائز الثورة على الحكم التعسفي والسلطان المطلق للملوك والكنيسة والمدافع الأكبر عن كفاح الطبقة البرجوازية النامية من أجل حصولها على أكبر قدر من الحرية السياسية والاقتصادية في مقابل الحكم الاقطاعي ومن أبرز المدافعين عن اقامة الحكم الدستوري وتحقيق الحرية الفكرية والتسامح الديني .

وكان من الطبيعي أن يعدل لوك كثيرا من آراء سابقه هوبز، وأهم النقاط التي عارض فيها هوبز هو تصوره لحالة الطبيعة ونظريته في العقد الاجتماعي . وهذا مادعا البعض إلى الاعتقاد بأن أهم ماكتبه لوك في نظريته السياسية، وهما كتاباه :" بحثان في الحكومة المدنية "Two Treatises on civil Government" " موجهان ضد هوبز، والواقع أن ماكتبه كان ضد"روبرت فيلمر " Robert Filmer - وماتضمنه كتابه :" الأبوة " Patriarchaمن دفاع عن حق الملوك المقدس الذي يعطي للملك الحق في حكم رعاياه حكما مطلقا استبداديا، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب الحق في أن يعارض أو يثور ضده، طالما كان الملك مفوضا من الله لحكم هذا الشعب أو ذاك . فقد وهب الله السلطه لآدم ومنه لأبنائه حتى وصلت للملوك الحاليين -فحق الملك على شعبه كحقوق الأب على أبنائه . وقد فند لوك مبدأ الوراثه من المجال السياسي منذ ذلك التاريخ، أما عن دعوى الحكم المطلق الذي يطالب به فيلمر للحاكم فليس مقبولا لأن سلطه الحاكم محدودة بحرية المحكومين والناس قد ولدوا أحرارا وأي حكومه شرعيه لاتوجد إلا بموافقه المحكومين. وبعد أن فند لوك جميع آراء فيلمر في البحث الأول مهاجما مادعا إليه فيلمر من قبل من أن الدولة امتداد طبيعي للأسرة الحاكمة.. قائلا انه من المستحيل ان ننسب سلطه الحكومة في الدولة إلى أصل مفتعل هو سلطة الأسر القديمة ونظام الحكم فيها . وكان هذا ومارترتب عليه من نتائج هو موضوع بحثه الثاني عن الحكومة المدنيه والمدى الأصلى الصحيح للحكم المدني . ويرتد لوك إلى الأسس التي استند عليها هوبز من قبل فيبدأ بمايسمى حالة الفطرة أو

الحالة الطبيعية التي تتميز علي الأقل بميزتين أساسيتين هما الحرية والمساواة.[557] فالناس في حالة الفطرة كانوا يعيشون في ظل الحرية والمساواة المطلقه لايحكمهم إلا القانون الفطري الذي يناسب تلك الحال وهو القانون الطبيعي وحرية الانسان الطبيعيه في نظره يجب أن لاتكون خاضعه لأيه سلطه أعلى من الناس – لأنه في هذه الحالة يستمتع بحريته في ظل القانون الفطره أو الطبيعة.[558] وعلى ذلك فكل انسان يولد حرا، ولا يمكن أن تقيد من حريته أية سلطة يمكن أن توجد على الأرض إلا بعد موافقته.[559] والمساواة في حالة الفطرة أو الحالة الطبيعية تعتبر في نظر " لوك" أهم صفه يمكن أن يتصف بها الانسان – وقد ارتأي هوكر HOOKER الحكيم أن تساوي الانسان بفعل الطبيعه أمر واضح في حد ذاته، على أن هذه وان كانت حالة من الحرية إلا أنها ليست حالة من الاباحية .. فالحالة الطبيعية يحكمها قانون الطبيعه – والناس ملك الله، وسيبقون تبعا لمشيئته هو لا لمشيئه سواه[560] .

ان حالة الفطره أو الطبيعه، عند لوك، ليست كما وضعها هوبز، حالة من الفوضى التي لاينظمها أي قانون وانما هي حال صالحة يتمتع فيها الأفراد بحريتهم وبالمساواة وينظمها قانون أسمى من كل القوانين المدنيه والسياسية وهو قانون الطبيعة.[561]

إن لوك يبدأ بفكرة الحالة الطبيعيه كما فعل هوبز تماما إلا انه يتخذ طريقا مغايرا ليصل إلى نهاية مختلفة أيضا حيث ان شريعه الغاب هي التي سادت هذه الحالة

---

[557] Locke، John : An Essay concerning the true، original، extent and end of civil government (In Political Philorophers، Saxe Commins edition، New York، 1954) ch. 11،ces.4،p58.

[558] Ibid، ch. Iv،sec. 22، p.69.

[559] Ibid, ch. VIII, sec.119,p 125.

[560] باول ، جون : الفكر السياسي الغربي ص ٣٨٦.

[561] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٦.

عند هوبز إلا أن لوك كان على النقيض منه أكثر تفاؤلا . عند هوبز لم يكن هناك قانون طبيعي، بل حق طبيعي قبل القانون الطبيعي، ومن ثم، فإن كل فرد كان حرا في أن يعمل مايراه مناسبا لمصلحته وفي حدود قوته، ولكن عند لوك اختلف الأمر ان الانسان لديه وهو في حالته الطبيعية لايختلف كثيرا عن الانسان في المجتمع المنظم، لأنه لايتصور وجود أي تجمع بشري بدون نوع من القانون والنظام ولذلك فإن القانون الطبيعي يسود الحالة الطبيعيه ويجب أن يدين له كل فرد، والعقل الذي هو لب هذا القانون يعطي الدرس لعموم البشر في أنه لكونهم أحرار ومتساوون لاينبغي لأحد أن يقدم على عمل يمس حياة الآخرين أو حرياتهم أو ممتلكاتهم، وتلك هي الحقوق التي يتيحها القانون الطبيعي لكل الأفراد ويجعلها لوك تنطوي تحت لواء مصطلح عام هو (الملكية) التي كانت السبب المباشر في تكوين المجتمعات . فالملكيه الخاصة تعتبر من أهم حقوق الانسان في الفطرة، حقيقه أن الله - كما يروي لقمان الحكيم قد منح الأرض لأبناء الانسان أي أن عطيته ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الانساني، كما منحهم كذلك العقل كي يستفيدوا من استغلالها لفائدتهم ولتحسين حالهم وحياتهم، إلا أن كل انسان أصبحت له ملكيته الخاصة متمثله في الجزء الذي يعمل فيه بيديه، ويبذل فيه جهدا لاستغلاله، وذلك بناء على موافقه بقية أفراد الناس على أن يتملك كل منهم الجزء الذي يقوم باستغلاله والعمل فيه.[٥٦٢]

بيد أن المحافظة على الملكية الخاصة كانت تعتبر أمرا على جانب من الخطورة في حالة الطبيعة - لأن البعض لم يرع حقوق غيره - بل كانوا يغتصبونها ويعتدون على ملكية غيرهم ويسخرونهم طبقا لأهوائهم ورغباتهم الأنانية، فنزعوا بذلك إلى الشراهة والحسد والكسل والشهوة والسيطرة على الآخرين مما حول حالة الطبيعه، من حالة سلام وأمن إلى حالة نزاع وحرب.[٥٦٣] أي أن ممارسة الانسان

---

[٥٦٢] Locke، John: An Essay... of civil government، ch.V،sec. 25، p.71.

[٥٦٣] Sterling، p.Lamprecht: Locke - Selections. Int.p. xxv111. Scribner's edition، New York، 1956...

لحقوقه، وخاصة في الحرية والمساواة والملكية الخاصة لم يكن أمرا ممكنا في حالة الطبيعة لأنه كان دائم التعرض للغزو أو الإغارة من الآخرين .

وهذا ماجعله يتخلى برغبته عن حالة الطبيعة التي كان يستمتع فيها بحريته وملكيته الخاصة إلى البحث عن غيره والانضمام إليهم لتكوين المجتمع السياسي أو المدني.(٥٦٤) فالهدف الرئيسي الأكبر من اجتماع الناس في مجتمعات منظمة ووضعهم أنفسهم تحت حكم ما، هو إذن المحافظة على ملكيتهم، إذ تتطلب هذه المحافظة عدة أمور لا تتوفر في حالة الطبيعة :

أولها : أنه لايوجد قانون قائم ومستقر ومعروف يحظى بالقبول العام بوصفه معيارا للصواب والخطأ والمقياس المشترك الذي على أساسه يحكم في كل الخلافات التي تقوم بينهم، لأنه رغم كون قانون الطبيعة واضحا مفهوما لجميع المخلوقات العاقلة، فإن الناس لتحيزهم لمصلحتهم الخاصة ولجهلهم بهذا القانون لايتوقع منهم الاعتراف به كقانون ملزم لهم في تطبيقه على قضاياهم الخاصة .

وثانيا : لايوجد في حالة الطبيعة قاض معروف، غير متحيز لديه سلطة الحكم في جميع الخلافات طبقا للقانون المقرر . لأنه لما كان كل واحد في تلك الحاله قاضيا ومنفذا لقانون الطبيعة، فإن الإنفعال وحب الإنتقام وتحيز الناس لأنفسهم يولد المغالاة وعدم المبالاة بقضايا الغير.

ثالثا : كثيرا مالا نجد في حالة الطبيعة القوة التي تدعم الحكم وتؤيده عندما يكون سليما وتعمل على تنفيذه كما يجب.(٥٦٥)

أي أن ظهور الحاجة إلى تنظيم الحرية وضمانها، وحماية الملكية الخاصة، وإقامة العدالة، اضطر الأفراد إلى الانضمام لبعضهم البعض برغبتهم بعد أن تنازل كل منهم عن جزء من حريته وبعض حقوقه وأهمها :

---

(٥٦٤) Lock, John: op.cit.ch. Ix, sec. 123, p.128.

(٥٦٥) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٧-٩٨.

أ – حق الدفاع عن النفس والملكية الخاصة.

ب– حق عقاب الغير حين يعتدون عليه أو على ملكيته الخاصه.(٥٦٦)

ويصر لوك – متفقا هنا مع هوبز – على أن قانون الطبيعة ليس كافيا وان الناس مدفوعون إلى العيش في مجتمع . وهذا هو الآساس في السلطة التشريعية والتنفيذية، ولاشيء غيره . ويترتب على ذلك أن قوة المجتمع لايمكن بأي حال أن يسمح لها بتجاوزه الصالح العام، ومن ثم فهي ملزمة أن تحكم وفق القوانين القائمة السائدة، وليس بمراسيم ارتجالية، وعلى يد قضاه محايدين عادلين عليهم أن يحسموا المجادلات بواسطة هذه القوانين وأن يقتصر استخدامهم لقوة المجتمع في الوطن فقط على تنفيذ مثل هذه القوانين وللحيلولة دون اضرار خارجية او اقتدائها، ولحماية المجتمع من الغارات والغزوات وكل هذا لايجب أن يوجه إلى أي هدف آخر، عدا السلام والأمن والصالح العام للناس.

شكل العقد وأطرافه عند لوك

وهكذا نجد ان اشتباك المصالح ومحاولة كل واحد أن يطبق قانون الطبيعة لصالحه وحماية الحقوق الطبيعية للأفراد الآخرين يظهر ضرورة وضع عقد اجتماعي يخرج به الناس من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي، ويعرف لوك المجتمع السياسي بقوله ان الذين يكونون هيئة واحدة ولهم قانون واحد وقضاء واحد يرجع إليه مع وجود سلطة تحسم في النزاع الذي يقوم بينهم وتوقع للجزاء على المعتدي، يعيشون في مجتمع سياسي ولكن من ليس لهم مثل هذا التنظيم فهم يعيشون في حالة الطبيعة .

من هنا ينشأ التعاقد الاجتماعي الذي ينص بأن ينقل الأفراد سلطاتهم إلى شخص أو بضعه أشخاص يكونون حكومة ملكية وتكون مهمة هذه.السلطة السياسية هي المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد، وينص العقد على ألا يتنازل الأفراد عن

---

(٥٦٦) Locke، John: An Essay.... of Civil Government، ch.1x.sec.129،p.130.

حقوقهم إلا بالقدر الذي يتيح للسلطة أن تقوم بواجباتها للدفاع عن مصالحهم ولايجوز هذا الانتقال إلى الحالة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء الرضاء الصريح أو الضمني، فالفرد يكتفي بإرادته الحره مع غيره من الأفراد على الاتحاد في جماعة هدفها حفظ بقائهم وضمان استقرارهم فرضاء الفرد إذن هو أصل قيام الحكومة وليست السلطة الأبوية كما يذهب أنصار الوراثة أو الاستبداد.

وينص العقد الذي يولي به الناس السلطة للحاكم ان الحاكم طرف في هذا العقد شأنه شأن المحكوم – وإذا قصر أحد الطرفين في تنفيذ العقد أصبح الطرف الآخر في حل من الالتزام بتعهداته.[٥٦٧]

وبذلك يصبح العقد الاجتماعي وهو أساس المجتمعات المدنية أو السياسية.[٥٦٨] عقدا له طرفان، الطرف الأول فيه هو الشعب، والثاني هو الحكومة أو الملك.[٥٦٩] وحيث ان أساس الحكم هو التعاقد، فالمفروض انه إذا اخل اى طرف من أطرافه به فإنه يصبح لاغيا، وعلى ذلك إذا اخل الملك أو اخلت الحكومة بتعهداتها للشعب، أو اهملت في مسئولياتها نحوه أو تخطت سلطاتها التي خولها لها الأفراد وجب عزلها أو عزله.[٥٧٠]

وهكذا يكبح لوك جماح سلطة الحكومة ويصر على أنها يجب أن تتصرف وفقا لمصالح رعاياها، وفي وفاق مع (قانون الطبيعة) الأساس الذي يقضي بحفظ النوع. ويترتب على ذلك، من ثم، ان حكومة ما إذا ماسلبت رعاياها وأفقرتهم، حق لهم مقاومتها.

---

[٥٦٧] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٩ .

[٥٦٨] Sterling، p.Lamprecht: Locke، Selections،Int.p.xxx1x.

[٥٦٩] Paul، Leslie: The English Philosophers،p.112، London، Faber and Faber edition، 1952.

[٥٧٠] Paul Janet et Gabriel Seaille :Histoire de la philosophie، Les Problemes et Les 'ecoles، Quatorzieme edition، Paris، 1928.p.1044.

وتختلف صيغة العقد الاجتماعي عند لوك عما كانت عليه عند هوبز . ذلك لأنه في حين اعتبر هوبز العقد دائما ومطلقا، ذهب لوك إلى انه موقوت بمحافظة المتعاقدين على التزاماتهم، وفي حين اعتبر هوبز تنازل المواطنين عن حقوقهم تنازلا مطلقا ذهب لوك إلى انه تنازل عن القدر الذي يضمن قيام السلطة العليا بواجباتها، وبينما ذهب هوبز إلى ان الحاكم ليس طرفا في العقد وغير ملزم بأي قيد أو التزام قبل الشعب ذهب لوك إلى ضرورة اعتباره طرفا في العقد حتى لا يجنح إلى الظلم والاستبداد .

حق المعارضة وتقسيم السلطات وفصلها :

يقول برتراند راسل في مقاله الفلسفة والسياسة : " ان الفيلسوف الليبرالي لا يقول هذا حق بل يقول في مثل هذه الظروف يبدو لي أن هذا الرأي أصح من غيره وإذا طبقنا هذا المبدأ التجريبي على الفلسفة السياسية فسوف يتبين لنا أن الحقيقة قابلة للتغيير بحسب الملاحظة العلمية وسوف لايرى الفيلسوف السياسي في اختلاف الرأي مثارا للعداء . ذلك لأن الحقيقة يمكن ان تختلف دائما بحسب التجارب التي يمر بها الانسان، ومن هنا فقد يكون للرأي المعارض قيمته ومبرراته مادام لكل أن يقول بحسب ماتنتهي إليه تجاربه . وبناء على ذلك فقد ارتبطت النزعة التجريبية في السياسة بالدعوى إلى حرية التعبير عن الرأي.[٥٧١]

من أجل هذا ناضل لوك من أجل إقامة دولة مهمتها تحقيق مصالح الشعب والمجتمع، دولة تنشأ بموافقة الشعب أو ممثله على قيامها وعلى السياسة التي تتبعها وعلى توفر قدر من الدستورية في صورة قانون يخضع له الجميع حيث في ذلك تكمن حرية الانسان الحقيقية لأن حينئذ لن يتحكم انسان في رقاب الآخرين لآن الطغيان يبدأ حيث ينتهي القانون، دولة لاتتمتع بسلطة مطلقة، بل بسلطة مقيدة بإرادة الشعب وبالقانون الطبيعي.

---

[٥٧١] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ٩٣.

وعلى ذلك فالشعب وحده يجب أن يكون مصدر السلطات، وبالتالي فهو وحده المرجع فيمن يولي هذه السلطة . وقد كان نتيجة لذلك، ان نادى لوك بجعل السلطة التشريعية في يد الشعب وأصر على ان تكون هي السلطة العليا في الدولة، وفصلها عن بقية السلطات الأخرى – لأنها ان لم تنفصل – فستنقلب الحكومة إلى نوع من الطغيان.[٥٧٢] لأن المفروض ان يضع الشعب من التشريعات ويسن من القوانين مايكفل التقييد من حرية الملك أو سلطة الحكومة لمصلحة الشعب، فاقترح لوك أساسا لتقسيم السلطة إلى ثلاثة أقسام..[٥٧٣]

١- السلطة التشريعية : ويجب ان تكون في يد ممثلي الشعب الذين يكتسبون هذا الحق إما بالانتخاب أو الوراثة .

٢- السلطة التنفيذية : وهي التي تنفذ القوانين التي يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.

٣- ولكن لوك يتحدث عن سلطة ثالثة هي السلطة الفيدرالية Federative (٥٧٤) أي سلطة اتمام المعاهدات وهي السلطة الخاصة بالعلاقات الخارجية وهو يصفها بأنها السلطة التي تنطوي على سلطة الحرب والسلام وإتمام التحالفات والمعاهدات وجميع التصرفات التي تتم مع جميع الأشخاص والجماعات من خارج المجتمع، وهو يرى أنه على الرغم من ان هذه السلطة متميزة عن السلطة التنفيذية إلا انه يصعب فصلها عن السلطة التنفيذية ووضعها في أيدي أشخاص آخرين .

خلاصة القول : أنه قد توصل إلى ثلاث سلطات كما توصل إلى فصل السلطتين. وهو ماأكده بعد ذلك مونتسكيو، وإن كانت السلطات عند لوك مختلفة عن السلطات عند مونتسكيو.[٥٧٥]

---

[٥٧٢] Aaron، R.I.،John Locke.p.208، Oxford University Press، London، 1937.

[٥٧٣] Ibid، p.209

[٥٧٤] مستمدة من الكلمة اللاتينية FOEDRA أي المعاهدات .

[٥٧٥] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٠٤.

ويؤكد لوك بأن الأفراد ماتخلو عن الحياة الطبيعية إلا بسبب ماتنطوي عليه من مخاوف وحتى يكون أسعد حالا وأوفر طمأنينة في حالة الاجتماع، ولذلك فإن سلطة هذه الجماعة لايجوز أن تمتد لتشمل أكثر مما يستلزمه خيرها . فلايجوز إذن أن تكون سلطة مطلقة شاملة حياة الأفراد وأموالهم . وتعتبر السلطة التشريعية وارثة للسلطة الأصلية التي يتمتع بها كل فرد في الحالة الطبيعية وليس للجماعة أن تملك سلطات لم يكن يملكها الأفراد أنفسهم، فالسلطة التشريعية لاتبغي سوى المحافظة على بقاء الجماعة السياسية ومن ثم فهي لاتملك مطلقا الحق في تعمد الاستعباد أو هدم أو إفقار الفرد . فالالتزامات التي تفرضها قوانين الطبيعة تظل قائمة في الجماعة السياسية بل وتكون أكثر قوة في أحيان كثيرة.

ويجب أن تلتزم السلطة التنفيذية بدورها في مباشرتها لامتيازاتها الحدود التي تستوجبها هذه السلطة . لقد أودع الأفراد ثقتهم الكاملة في السلطتين التشريعية والتنفيذية بغية تحقيق الخير للمجتمع ومتى كانت هاتان السلطتان وديعة بين يدي الحكام والمجالس وأتى هؤلاء من التصرفات مايغاير الخير العام الذي تلقوا السلطة من أجل تحقيقه كان للجماعة في هذه الحالة ان تسحب ثقتها فيهم وان تسترد سيادتها الأصلية لتعهد بها إلى من تراه كفؤا لها.[٥٧٦]

ومن هنا يثبت لوك حق الشعب في سلب السلطة والثورة على من يحاولون سلبه حريته كما ندد بمبادئ الحكم المطلق .

وتفقد السلطتان التشريعية والتنفيذية السلطة الموكلة إليهم من الفرد، إذا قامتا بعمل شيء مخالف لهدف الدولة في المحافظة على حياة المواطن واملاكه . لأن كل سلطة أعطيت لتحقيق هدف تكون محددة بهذا الهدف، فإذا أهملته بوضوح أو عارضته قوى أخرى يجب سحب الثقة وإعادة السلطة إلى يد هؤلاء الذين أعطوها والذين يمكنهم وضعها من جديد في أيد أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم . وهكذا

---

[٥٧٦] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٢٣.

تحتفظ الجماعة دائما بسلطة عليا لإنقاذ نفسها من محاولات وخطط أي تكتل آخر حتى ولو كان مشرعيهم، عندما يكونون من البلاهة أو الشر حد وضع أو تنفيذ خطط ضد حريات وممتلكات المواطن .

التسامح والتربية والحرية الشخصية

كتب لوك رسائله في التسامح Letters Concerning Toleration ليدافع عن الحرية الشخصية، وخاصة فيما يتعلق بحق العبادة والحرية، وأن كل فرد له الحق في أن يعتقد وأن يؤمن بكل حريته وبلا خوف أو تردد، وأن الحرية الدينية والشخصية يجب أن تكون مكفولة للجميع، فليس للكنيسة الحق في أن تضطهد أي شخص بسبب عقيدته، كما انه ليس للدولة ان تضطهد أي شخص.

ويرى لوك : ان حدود المعرفة الانسانية ضيقة، وان احتمال الخطأ فيها كبير، وخاصة بالنسبة للأمور التأملية، لدرجة اننا لايمكننا ان نجزم بيقين ما بأية حال فيما يتعلق بآرائنا الدينية بحيث نقطع بأنها هي الصحيحة، بينما آراء الآخرين مخطئه . فإذا كان ذلك كذلك، وإذا كان من الصعب ان ندرك وجه اليقين في معرفتنا الروحية، فإن من الصعب في نظر لوك أن نتحامل على الآخرين لمجرد انهم لا يعتقدون في آرائنا.[٥٧٧]

غير ان لوك بعد كل هذا الاهتمام بفكرة التسامح الديني وحرية الفرد في الرأي والعقيدة والاعتقاد، نجده يطرد من دائرة التسامح بعض الأفراد، مثل الملاحدة ومن تتصل عقيدته الدينية بسلطة خارجية، ومن لايدينون بمبدأ التسامح في حد ذاته . وهنا تضعف فكرة التسامح عند لوك.

وفي كتابه آراء في التربية Some Thoughts Concerning Education يؤكد أيضا على حرية الفرد، فيطالب باستقلال التعليم عن الكنيسة، بل حتى عن الحكومة . أما

---

[٥٧٧] Sterling،p. Lamprecht : Locke Selections، p.46.

عن أفكاره التربوية فقد اراد ان يغير من الطريقة الروتينية القديمة بمجموعة من الدراسات المتعلقة بالحياة، ورغب في تزويد الطلاب بنتائج العلوم الطبيعية التي كانت تشير إلى التقدم الملحوظ في العلوم في القرن السابع عشر.

واهتم بغرس الفضائل الاجتماعية بجانب العلوم ليؤكد أهمية العنصر الأخلاقي إلى جانب العنصر العقلي في التربية السليمة.

وحين ذكر لوك ضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية والتربية البدنية، إنما كان ينادي بما تهتم به التربية الحديثة الآن، إذ ان الألعاب الرياضية تعتبر من أهم العوامل التي تؤدى إلى تكامل الشخصية الإنسانية فالرياضة تقوي الجسم، وتقوي في الطفل بعض القيم الخلقية والاجتماعية كالتعاون والغيرية والصبر، وحب الجماعة، وتقوي من أواصر العلاقات الاجتماعية بين الفرد والجماعة وخاصة عن طريق النشاط الجماعي . ومن هنا يمكن القول ان لوك كان يهدف من وراء أفكاره التربوية إلى الدفاع عن حرية الفرد، أيضا، ولكن من الناحية الفكرية، وإلى إعداد الفرد لمواجهة الحياه بحيث يكون هذا الإعداد شاملا للشخصية الإنسانية من كافة نواحيها.[٥٧٨]

ماالذي قدمه لوك؟:

١- كانت نظرته لحالة الفطرة أو الحالة الطبيعية أكثر تفاؤلا حيث ان شريعة الغاب هي التي سادت هذه الحالة عند هوبز، لكنه يبدأ – متفقا مع هوبز – من هذه الحالة، ويتفق معه أيضا على ان قانون الطبيعة ليس كافيا.

٢- يشيد لوك نظريته على أسس من الحرية الشخصية والملكية الخاصة.

٣- فكرة العقد عنده، التي تنهي حالة الطبيعة، تؤدي إلى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهي الحكومة ولابد لها من ثقة الشعب، وهذه الثقة هي نوع من التعاقد والتعاهد وإن لم يشر إلى ذلك صراحة في كتابته السياسية .

---

[٥٧٨] إسلام ، عزمي : ون لوك ، ص ٢٦٦ – ٢٧٣ . سلسلة أعلام الفلاسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٧٦م.

٤- لايفترض فساد الطبيعة البشرية مثل هوبز ويرى أن حالة الطبيعة حال صالحة يتمتع فيها الأفراد بحريتهم وبالمساواه وينظمها قانون أسمى من كل القوانين المدنية والسياسية هو قانون الطبيعة.

٥- العقد عند لوك موقوت بمحافظة المتعاقدين على التزاماتهم بينما هو عند هوبز دائم ومطلق.

٦- والعقد الاجتماعي عنده، يصبح عقدا له طرفان، الطرف الأول هو الشعب، والثاني هو الحكومة أو الملك . بينما ذهب هوبز إلى ان الحاكم ليس طرف في العقد وغير ملزم بأي قيد أو التزام قبل الشعب.

٧- يرى لوك أن تنازل المواطنين عن حقوقهم ليس تنازلا مطلقا كما ذهب هوبز، لكنه تنازل عن القدر الذي يضمن قيام السلطة العليا بواجباتها.

٨- السلطة عند لوك واضحة محدودة ومقيدة برضا الشعب بينما هي عند هوبز مطلقه.

٩- السلطة عند لوك تبحث عن القانون حيث ان القانون الطبيعي موجود أصلا ولم تشترك الحكومة في صنعه وعليه فإن القانون يسبق وجود الحكومة عند لوك بينما هو عند هوبز نتيجة لها.

١٠- الإنسان في نظر لوك أخلاقي بطبعه ومرتبط بقرينه الإنسان وكل فرد باعتباره وحدة متميزة من الجنس البشري مساو أخلاقيا غيره من الأفراد، بينما هو عند هوبز ذئب لأخيه الإنسان.

١١- أول من اهتم بتمييز السلطة وتقييدها، فقدجعل لوك السلطة التشريعية – التي ميزها عن السلطة التنفيذية – في يد الشعب وأصر على أن تكون هي السلطة العليا في الدولة . فهو أول من قسم السلطة وفصل بين أنواعها.

١٢- احتفظ الفرد بحريته وحقه في المعارضة حتى مع وجود السلطتين التشريعية والتنفيذية، إذ تفقد السلطتان التشريعية والتنفيذية السلطة

الموكله إليهم من الفرد إذا قامتا بعمل شيء مخالف لهذه الدولة في المحافظة علي حياة المواطن وأملاكه.

١٣- في تأكيده على الحرية الشخصية المتفردة اهتم بأفكار التسامح والتربية والتعليم اهتماما فاق اهتمام نظيره هوبز.

١٤- استطاعت فلسفة لوك في القرن الثامن عشر الانتشار بسرعه في انجلترا وفرنسا وأمريكا الشماليه، ويظهر ذلك في نصوص إعلان استقلال أمريكا. كما أثرت فلسفة لوك في التفكير الفرنسي قبل وأثناء الثورة الفرنسية .

جان جاك روسو

Jean Jacques Rousseau

إذا كان لوك يعد من أهم ممثلي نظرية العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر فإن روسو يمكن أن يعد من أهم ممثليها في القرن الثامن عشر، فقد شكل روسو- مزو دا بالكثير من الحكمة السياسية – ثورة الطبقة الوسطى ضد الضيق المذهبي لعصر العقل، وكانت شخصيته تمثل النقيض لكل ماكان يحله عصر مونتسكيو، بل ان قدرا كبيرا من السفسطائية تمثل في أفكار روسو باحترامه للإنسان العادي . وقد جاء مؤلفه " العقد الاجتماعي Le Contrat Social" :The Social Contract"" ويحمل هذا المؤلف عنوانا فرعيا آخر هو مبادئ الحقوق السياسية:"Principles of Political Right" "Principes du droit Politique"جاء هذا المؤلف ليرسي دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة وإيجاد أساس نظري جديد لسيادة الشعب، وهو أساس في غاية الأهمية، فالمبدأ القائل بأن رضاء المحكومين هو الأساس لسلطة الدولة كان بالفعل قد تقرر في وضوح وجلاء على يد لوك مع استناده إلى تقاليد العصور الوسطى بكل مافيها من قوة، وذلك على الرغم من أن موقف لوك كما تبين لنا فيما يختص بالملكية، قد منع نظريته من أن تكون بالغة "الديمقراطية" ويطور روسو فكرة الرضاء كأساس للولاء إلى أبعد مما ذهب إليه لوك، فهو يحاول في إرادته العامة أن يوفر مبدأ عضويا يلتحم بالدولة، وهو الذي يجعل هذا الرضاء طبيعيا ويخفف من حدة الصراع بين الأفراد والدولة القومية الحاكمة.

لقد أدخل روسو على العقد أفكارا حديده تتعلق بموضوع الحرية والمساواه مثل رفضه ان : " لايصل الغنى بمواطن إلى الحد الذي يمكنه من شراء آخر، وان لايصل الفقر بمواطن إلى الحد الذي يجبره على بيع نفسه.[٥٧٩]

---

(٥٧٩) Rousseau، Jean- Jacques: The Social Contract، or Principles of political Right.Book· Two، p.85،MERIDIAN Books، first printing، October، 1974.U.S.A.

فـإذا رغبتـم أن تهيئـوا الاسـتقرار للدولـة فقربـوا بيـن الطرفيـن الأقصييـن ماستطعتم، ولا تحتملـوا وجـود الأغنيـاء والفقـراء مـن النـاس، فهـذان الحـالان اللذان لايمكـن فصـل أحدهمـا عـن الآخـر بحكـم الطبيعـة همـا، كذلـك، وبـال علـى الخير العـام، فمـن أحدهمـا يظهـر أعـوان الطغيـان، ومـن الآخـر يظهـر الطغـاة وبينهمـا تقـع معاملـة الحريـة العامـة، فأحدهمـا يشتري والآخـر يبيـع"[٥٨٠]. علـى ان هـذا المبـدأ العميـق المغـزى طـرح بعيـدا، لكنـه خـدم الغايـة الثوريـة عنـد مفسـري روسو فيما بعـد.

وهناك من يرى أن لروسو تفسيرا خاصا للقـانون الطبيعـي ذلـك ان السيادة لـم تكن ترجع في رأيـه لمجمـوع أفـراد بـل لشـخص معنـوي Persona-Moralis والمعيـار النهائي هو الإرادة العامة Volont'e - generale لهذا الشخص وهي أفكـار تتجـاوز أفكـار مدرسة القانون الطبيعـي، وتعـد تمهيـدا للفكـر الألمـاني الـذي يؤلـه شـخصية الشـعب Folkperson، ويرى روسو في القانون تعبيرا عن الإرادة العامة أو الوعي الصادر عنه هذه الشخصية . لذلك فإن بوادر الفلسفة الهيجلية والمدرسـة التاريخيـة فـي القـانون تظهـر عنده ولقد صدر هو عن مدرسة القانون الطبيعي بقدر ماكـان هـو مصـدرا للاتجاهـات الفلسفية السائدة في المستقبل.

والحـق ان الفلسـفة السياسـية المسـتمدة مـن كتـاب العقـد الاجتمـاعي لروسـو هـي أشبه مـاتكون بجسـر يصـل مـابين فكـرة القـانون الطبيعـي، وبيـن نظريـه تأليـه الدولـة القوميـة. وقـد تكـون فلسـفة روسـو قـد صـدرت عـن فلسـفة لـوك ولكنهـا فـي الواقـع تنتهـي إلـى تمجيـد ذكـري دولـة المدينـة Polis عنـد أفلاطـون.[٥٨١]

---

[٥٨٠] Ibid; p.85.

انظر أيضا : ان اك روسو : العقد الاجتماعي أو مبـادئ الحقـوق السياسـية ترجمـة عـادل زعيتـر - اللجنـة الدوليه لترجمة الروائع الانسانية (الأونسكو) دار المعارف بمصر ١٩٥٤م. ص ٩٤.

[٥٨١] مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٠٨.

فالحرية والمساواه، يوجد كل منهما في حالتي الطبيعة والمجتمع، إلا ان وجودهما في المجتمع ذو صبغة أخرى تختلف عن تلك في حالة الطبيعة . وحالة المجتمع عبارة عن " طبيعة جديدة" تمكن الانسان من التغلب على المتعارضات بين ميوله الفردية وواجباته الاجتماعية وهو أمر غير مسبوق . وقبل روسو كانت السيادة تترادف مع مفهوم الحكومة فجاء روسو وفر ق بينهما، وتظهر أهمية ذلك في القانون العام إذ ينتج عن هذه التفرقة تقسيم جديد لنظم الحكم يصاحبه شك عميق في الحكومة.[٥٨٢]

بداية الفكر التعاقدي وتطوره عند روسو:

يبدأ روسو موضوع كتابه الأول في مؤلفه العقد الاجتماعي بهذه العباره : " يولد الإنسان حرا، ويظل يرسف في الأغلال في كل مكان، وبينما يظن نفسه سيد الآخرين، يظل أكبر عبودية منهم، كيف وقع هذا التحول ؟ لا أدري، لكن بمقدروي أن آحل هذه المسألة بإيجاد مايعطي لهذه الحالة المتغيرة شرعيتها.[٥٨٣] وبحث روسو عن الشرعية والقانونية في هذا المدخل يؤكد اهتمامه بالناحية القانونية فالعقد الاجتماعي في نظر روسو عباره عن التزام اجتماعي تم الاتفاق عليه عن طريق الاختيار لا القوه إذ لايوجد مايسمى بقانون الأقوياء في حالة المجتمع : " فالإذعان للقوة هو عمل ضرورة لا عمل إرادة "، " ولنعترف إذن، بأن القوة لاتخلق الحق، وبأننا غير ملزمين بغير الطاعة للسلطات الشرعية".[٥٨٤] كما ان هذا الالتزام الاجتماعي غير مبني على أية سلطة أبوية طبيعية أو سلطة حاكم :" وطالما ان الإنسان ليس له سلطان طبيعي على نظيره، وان القوة لاتوجب أي حق فإن العهود تظل أساسا لكل سلطان شرعي بين الناس.[٥٨٥] والقول أن الانسان يعطي نفسه متبرعا محال لايمكن تصوره، لأن تنزل الانسان عن حريته يعني تنزلا عن صفة الإنسان فيه .

---

[٥٨٢] أباظه والغنام – تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٢ – ٣٤٢ .

[٥٨٣] Rousseau، Jean. Jacques: The Social Contract، p.5.

[٥٨٤] Ibid: p.11.

[٥٨٥] Ibid: p.11. أنظر : روسو : العقد الاجتماعي ، ترجمة عادل زعيتر ص ٢٩

وهكذا يكون حق الاسترقاق باطلا، لا لأنه غير شرعي فقط، بل لأنه مخالف للعقل، خال من كل معنى، فكلمتا الاستعباد والحق متناقضتان، متنافيتان، ومن الحمق أن يقول رجل لرجل أو لشعب : أضع معك عهدا يجعل كل غرم عليك وكل غنم لي، وأراعي هذا العهد ماراقني، وتراعيه ماراقني.(٥٨٦)

وهنا يوجهنا جان جاك روسو إلى ذلك الفرق العظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع، فإخضاع الجمع بمثابة سيد وعبيد، فلا نفع عام ولاهيئة سياسية، ولامصلحة غير مصلحة السيد، أما إدارة المجتمع فهي بمثابة شعب ورئيس، والشعب عند جروثيوس يستطيع أن يهب نفسه لملك، لكنه قبل أن يفعل ذلك شعب وهذه الهبة نفسها عقد مدني ينطوي على تشاور عام، وهنا يوجهنا روسو إلى دراسة العقد الذي يكون به الشعب شعبا، قبل دراسة العقد الذي يختار به الشعب ملكا، ويرى ان الأول هو أساس المجتمع الحقيقي.

التحول من الحالة الطبيعية :

يفترض روسو إنتهاء الناس إلى النقطه التي تغلبت عندها العوائق الضارة بسلامتهم، وهم في الحالة الطبيعية، على القوي التي يمكن لكل فرد أن يستعملها للبقاء في هذه الحال، ويحاول الناس إنتاج قوى جديدة، أو توحيد القوى القائمة وتوجيهها، لكنهم يفشلون، وليس أمامهم من وسائل للبقاء غير تأليفهم، بالتكتل، مقدارا من القوى يمكنه أن يتغلب على المقاومة، وتحريك هذه القوى بمحرك واحد وتسييرها متوافقة.

وماكان هذا المقدار من القوى لينشأ إلا باتفاق أناس كثيرين، يرون أن حالة الطبيعة أصبحت غير محتملة، ولكن بما أن قوة كل انسان وحريته كانتا أول الوسائل لسلامته، فكيف يرهنهما من غير أن يضر نفسه ويهمل مايجب من العناية بشخصه، ذلك انه يصل إلى صيغة عقد أو التزام اجتماعي تعليله القانوني الوحيد انه اتفاق جميع

---

(٥٨٦) Ibid: p.19., ص:٤٠

أعضاء المجتمع على ضرورة بنائه . فهو اتفاق بين الفرد ونفسه يربط به نفسه بمحض ارادته . وتتأتى شرعيه هذا التحالف الاجتماعي من الموافقه المطلقه لكل فرد عليه.

نشأة العقد وفكرة الإرادة العامة:

اهتم روسو بالمشكلة على النحو التالي :" إيجاد شكل لشركة تجير، وتحمي، بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، واطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حرا كما في الماضي مع اتحاده بالمجموع[٥٨٧]، والحل الفوري في نظرية العقد الاجتماعي . فما دام الافراد عاجزين بمفردهم، فهم يترابطون" ومادام كل يهب نفسه للجميع فإن أحدا لايهب نفسه لأحد".. "وكل منا يضع نفسه في خدمة الجميع كما يضع طاقته بأكملها تحت التوجيه السامي للإرادة العامة"[٥٨٨] ولكن كيف يتأتى للدولة التأكد من أن الفرد سوف يحافظ على القواعد ؟ "فالارادة الخاصة" لكل عضو في المجتمع قد تتصارع مع الارادة العامة، ويرى روسو بأن الفرد المعارض يجب أن يجبر بواسطه الأغلبيه على اطاعة الارادة العامة، أو بعبارة أخرى يجب أن " يجبر على أن يكون حرا ."

ترى، إذن، ان هذا التعاقد الاجتماعي ينشأ بأن يضع كل فرد ارادته الخاصة تحت تصرف الارادة العامة وأن يقبل الجميع كل عضو كجزء لايتجزأ من الكل، وهذا يعني أن كل عضو يتنازل عن نفسه وعن حقوقه كاملة للجماعة . وبالتالي يتساوى الجميع في الشروط . ويلتزم كل تجاه الآخر . ولما كان كل فرد يلتزم بالكل فلا يضع أحد نفسه تحت قيادة فرد آخر ويكون لكل فرد الحق علي الآخر بقدر مايعطيه، وبالتالي يأخذ كل فرد نفس القيمة التي يفقدها ويكسب بذلك قوة جماعية يحافظ بها على مايملك، والصفه الظاهرة في هذا العقد هي التزام كل عضو فيه دون أن يخضع لشخص آخر لأن كل فرد يربط نفسه بالجميع، وفي نفس الوقت لايطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما ولدته أمه.

---

[٥٨٧] Rousseau: The Social Contract, p.23.

[٥٨٨] Ibid: p.25.

ويتكون نتيجة لارتباط الفرد بالكل جسم سياسي أو مجتمع يكون كل عضو فيه بمثابة الحاكم والمحكوم، حاكم لأنه عضو في الجسم السياسي صاحب السيادة ولمشاركته في أوجه النشاط فيه، ومحكوم لطاعته للقوانين التي شرعها الجسم السياسي الذي يتصف بكونه صاحب الارادة العامة .وليس معنى الارادة العامة مجموع ارادات الأفراد أو ارادة الجميع . ويصف روسو ارادة الأفراد بأنها جزء من عالم الرذيلة لأنها لاتهتم إلا بالمصالح الخاصة بينما تكون الإرادة العامة عماد الفضيله لاهتمامها بالصالح العام وبالسلوك طبقا للقانون(٥٨٩)

هناك تشابه، إذن، بين روسو وهوبز من حيث افتراض تنازل الفرد عن كامل حقوقه، لكن روسو لايتنازل عنها لفرد بل للمجتمع كله . ومع ذلك فإن روسو ينتهي تقريبا إلى ما انتهي إليه هوبز من افتراض ليفياثان آخر غير ليفياثان هوبز هو ليفياثان المجتمع كله في حين ان ليفياثان هوبز هو فرد، ولكن في حين يجمع ليفياثان هوبز بين سلطات التشريع والتنفيذ إلا أن المجتمع عند روسو يقتصر على التشريع وتنشأ الحكومة كواسطه لتنفيذ القوانين، ولايتطلب قيام الحكومة عقدا. اذ العقد عنده أساس لقيام المجتمع.(٥٩٠)

وبعد ذلك يحاول روسو أن يثبت مايزعم أنه الأساس الأخلاقي للسلطة العامة، كما يستطرد نحو التأكيد الغريب بأن الارادة العامة على حق دائما . وطبيعي أن التجربة مادامت تتعارض مع هذه الفكرة فإنه يميز تمييزا عسيرا بين "إرادة الجميع" وهي التي تمثل "محصلة ارادات خاصة " والتي يمكن خداعها ومن ثم تصبح خاطئة وبين "الارادة العامة" وهي التي بطريقه فوق مستوى العقل لايمكن أن تتنكب السبيل القويم . والإرادة العامة من اختصاص صاحب السيادة وهو الشعب، ويملك كل عضو

---

(٥٨٩) أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٤.

ملحوظة : الجسم السياسي هو المجتمع ، هو ليفياثان روسو ، هو السيد، هو الدولة : The body politic أو Sovereign الباحث.

(٥٩٠) مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ص ١٠٩.

فيه ارادتان : ارادة خاصة فردية لكونه انسانا، وارادة عامة بدخوله كطرف في العقد الاجتماعي، والانسان كفرد يميل إلى رعاية مصالحه الخاصة، بينما يبحث كمواطن وراء الصالح العام الذي تتحكم فيه الناحية الأخلاقية .

وفي الحالة الاجتماعيه التي نشأت عن طريق العقد يتمتع كل عضو في المجتمع بالحرية، ويتمتع العضو بحريته بواسطة إخضاع ارادته الفردية للارادة العامة وذلك بالضغط على حب الذات والأنانية لصالح حب الجماعة، وتتمثل الحرية في إطاعة[٥٩١] مايشرعه صاحب السيادة، وهو الشعب، من قوانين.

الملكية الخاصة عند روسو:

يهب كل عضو في الجماعة نفسه لها حين تأليفها، ويكتسب كل عضو في المجتمع الجديد بواسطة العقد الاجتماعي إلى جانب الحرية مزايا أخرى لتعويض الحرية الطبيعية التي فقدها بمجرد إعترافه بالعقد الاجتماعي. ومن بين هذه المزايا نذكر المساواة الطبيعية، إلا ان هذا لايعني المساواة في الملكية، فبمقتضي العقد الاجتماعي يصبح للدولة حق السيادة على الملكية فهي صاحبة الملكية العامة ولكنها لاتملك الحق في اغتصاب ملكية الفرد، بل عليها أن تؤمن له أملاكه القانونية، وبهذا يصبح أصحاب الأملاك حراسا للملكية العامة، ويعترف بحقوقهم كل أعضاء الدولة التي تدافع عن الملكيه بكل مالديها من الوسائل ضد أي أجنبي.

وغرابة هذه المبايعة هي أن الجماعة، إذ تقبض على أموال الأفراد، تبتعد عن اغتصابها، وإنما تضمن لها تصرفا شرعيا وتحول الغصب إلى حق صحيح والتمتع إلى تملك.[٥٩٢] ومما يمكن حدوثه أيضا بدء الناس بالاتحاد قبل حيازة شيء، وأنهم إذ يستولون، فيما بعد، على أرض كافية للجميع يتمتعون بها مشاعا، أو يقتسمونها فيما بينهم بالتساوي أو على حسب النسب التي يضعها السيد، ومهما يكن الوجه الذي يتم

---

[٥٩١] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٥.

[٥٩٢] Rousseaa،: The Social Contract، p. 37.

به هذا الاكتساب فإن حق كل فرد على عقاره الخاص يكون تابعا دائما لحق الجماعة على الجميع. ولولا هذا لما وجدنا متانة في الرابطه الاجتماعية، ولاقوة حقيقية في ممارسة السيادة.[٥٩٣]

السلطة والسيادة (Authority and Sovereignty)

تستمد السيادة سلطتها من العقد الاجتماعي، والمقصود بالسيادة هنا الشعب الذي يعبر عن ارادته العامة وينفذها خلال تشريع القوانين. وإرادة صاحب السيادة هي السيادة نفسها، وتتمثل في سيطرة الجسم السياسي على جميع اعضائه وفي تفاعلها مع الإرادة العامة. والسيادة لايمكن التعبير عنها إلى جانب أنها غير قابلة للتقسيم وتتصف بأنها لاتخطيء وبأنها مطلقه.

فالسيادة، إذن، عند روسو ليست غير ممارسة الارادة العامة، وعليه فلايمكن التنازل عنها[٥٩٤]، فبينما يمكن للسلطة أن تتنازل عن نفسها لهيئة أخرى لاتستطيع السيادة القيام بذلك، ويفقد كل المواطنين كيانهم كشعب في اللحظة التي يتنازلون فيها عنها، ولايمكن التنازل عنها سواء لممثل أو لعضو مجلس نيابي، كما لايمكن تذب السيادة، فهي إما أن تكون نفسها أو شيئا آخر. وممثلوا الشعب ليسوا مندوبين عنه، وبالرغم من اعطائهم السلطة عن الشعب إلا أنهم لايمكنهم اتخاذ قرارات فاصلة يرفضها الشعب.وكل قانون لايقبله الشعب فهو باطل.

وكما أن الطبيعة تمنح كل انسان سلطة مطلقه على جميع اعضائه يمنح الميثاق الاجتماعي الهيئة السياسية سلطانا مطلقا على جميع أعضائها أيضا، وهذه السلطة نفسها، وهي التي توجهها الارادة العامة، تحمل اسم السيادة.[٥٩٥]

---

(٥٩٣) Ibid: p.37.

(٥٩٤) Ibid: p.39.

(٥٩٥) Ibid: p.47

لقد اهتم جميع فلاسفة العقد بمسألة السيادة، ويأتي روسو ليؤكد أنها غير قابلة للتقسيم، فإما ان تكون أو لا تكون، فهي إما جسم للشعب أو جزء منه، وإرادة الجزء إرادة خاصة، وتقسيم الإرادة أو السيادة يعني القضاء عليها، ومن الخطأ اعتبار السلطات أجزاء للسيادة بل هي معطيات لها. كما يؤكد على أن الارادة العامة لايمكن أن تخطيء،وهي دائما صاحبة الحق وتهدف إلى الصالح العام، وكل عمل للسيادة أو كل سلوك حقيقي للإرادة العامة يلزم المواطنين ويضفي عليهم حقوقا بالتساوي، ويشترط هنا أن تكون الارادة فعلا عامة وخالية من أي هدف شخصي.[٥٩٦]

"وهذا يثبت وجوب كون الارادة العامة عامة في أغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة، ووجوب صدرورها عن الجميع لتطبق على الجميع، وكونها تفقد سدادهاالطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين"[٥٩٧]

لقد حاول روسو بتأكيده لحقيقة الارادة العامة، أن يزود الدولة بمبايعة كانت النزعة العقليه للعصر قد فشلت في العثور عليها. ولأن السيادة، عند روسو، في واقعها سلطة مطلقة، فلابد للدولة أن تمتلك قوة شاملة تستطيع أن تفرض كل شيء وأن تحصل على كل شيء يتفق وصالح الجميع، وكما تمنح الطبيعه الانسان سلطة على أعضائه فكذلك يمنح العقد الاجتماعي (الجسم السياسي) سلطة مطلقه على أعضائه.

وهنا يأتي دور القانون الذي يعد تعبيرا عن الارادة العامة وليست القوانين، بحصر المعني، غير شروط شركة مدنيه، يجب ان يكون الشعب الخاضع للقوانين واضعا لها، ولايقع تنظيم شروط الشركة على غير الشركاء[٥٩٨] .

ويرى روسو في القانون الطريق الوحيد للوقوف أمام عشوائية الحاكم الفردي المتسلط، وينادي بإيجاد نظام حكومي يكون القانون فيه فوق البشر، ولما كان

---

[٥٩٦] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٦.

[٥٩٧] Op. cit. : p. 49.

[٥٩٨] Rousseau : The Social Contract، p.61.

التشريع من حقوق صاحب السيادة، وهو الشعب، فإن القانون لايمكن أن يكون جائزا، ولايمكن لأي حاكم أن يضع نفسه فوق القانون لأن كل حاكم مكلف من قبل السيادة.

ويؤيد روسو حق الشعب في التشريع حتى ولو كان يبن أعضائه من هم غير قادرين على ذلك، لكن لابد للمجتمع من الاستعانه بمشرع يشعر بقدرته على تغيير الطبيعه البشرية، ومن ثم على تحويل كل فرد، هو في نفسه كل كامل منفرد، إلى جزء من كل أعظم منه، فينال من هذا الكل حياته ووجوده من بعض الوجوه، وعلى تبديل كيان الانسان تقوية له، وعلى اقامة كيان جزئي معنوي مقام كيان طبيعي مستقل منحتنا الطبيعة اياه جميعا، والخلاصة أنه يجب أن ينزع من الانسان قواه الخاصة ليعطيه من القوى مايكون غريبا عنه وما لايستطيع أن يستعمله من غير مساعدة الآخرين، وكلما بادت هذه القوى الطبيعية وتلاشت عظمت القوى المكتسبة ودامت. وأصبح النظام متينا كاملا، وذلك أن المواطن إذا لم يكن شيئا، ولم يستطع شيئا، من غير الآخرين، وكانت القوة المكتسبة من قبل الجميع مساوية لحاصل قوى جميع الأفراد الطبيعية أو أعلي منها، أمكن أن يقال ان التشريع في أعلى نقطة من الكمال. وللمشرع، مع كل هذا، وضع عجيب في الدولة، فوظيفته ليست قضاء ولاسيادة، وإنما هي وظيفه مستقله عاليه لااشتراك بينها وبين السلطان البشري مطلقا، ذلك لأنه لاينبغي لمن يسيطر على الناس أن يسيطر على القوانين، ولاينبغي لمن يسيطر على القوانين أن يسيطر على الناس أيضا. وإلا كانت قوانيه خدمة لاهوائه.[٥٩٩]

فالمشرع ليس بصاحب للسيادة لأنه لايحكم الناس كما تفعل القوانين، وهو الذي ينظم الدولة ويشرع القوانين إلا أنه لا يستطيع تنفيذها، فلذلك من حق الشعب صاحب السيادة وحده. وعلى المشرع ألا يضع القوانين كما يراها هو ولكن كما

---

[٥٩٩] Ibid: p.65.

يتحملها الشعب وبالتالي تصبح مشكلة المشرع ليست مشكلة الحق نفسه ولكن مشكلة ملاءمة القانون للارادة العامة.

الحكومة عند روسو:

رأينا أن السلطة التشريعية – عند روسو – من اختصاص الشعب، ومن يكلفه بأمور التشريع. ويتناول روسو بعد ذلك دور السلطة التنفيذية، التي تكون بمثابة واسطة اتصال بين الدولة والسيد، وتسمى الحكومة، ويحذرنا من خطأ الخلط بينها وبين السيد إذ أنها ليست سوى وزير له.

فالحكومة ليست إلا هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا موكول إليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنيه والسياسية، وتتلقى الحكومة من السيد ماتعطيه الشعب من الأوامر.[٦٠٠] ويطلق على أعضاء الحكومة اسم حكام أوملوك وتحمل الهيئة بأسرها اسم "الأمير"، ولايوجد أي عقد بين السيد (الشعب) وبين الحكام أو الملوك الممثلين لهيئة الحكومة ولايمكن أن يكون هناك أي عقد لأنه لايوجد في الدولة إلا عقدا واحدا يقوم بمقتضاه المجتمع وتنشأ السيادة، وهذا العقد ينفي كل ماعداه من العقود، وليس من المعقول أن يخضع الشعب صاحب السيادة نفسه لهيئة أعلى منه، وتعيين حكومة من الشعب لايعتبر عقدا بل قانونا، ولايعتبر القائمون بالسلطه التنفيذية أسيادا علي الشعب بل مندوبين عنه يمكن تعيينهم وعزلهم طبقا لما يراه الشعب وليس لديهم أي عقد ليأمروا بل عليهم أن يطيعوا، وهم عبارة عن موظفين بسطاء لدى صاحب السيادة لتنفيذ السلطة التي عهد بها إليهم لثقته فيهم، ويمكن لصاحب السيادة أن يحد من سلطتهم أو يغيرها أو يسلبهم اياها.[٦٠١] ويذكر روسو فرقا جوهريا بين الهيئتين بقوله :" ان الدولة توجد بنفسها، لكن الحكومة لاتوجد بغير السيد "[٦٠٢] .

---

[٦٠٠] Ibid.p.95.

[٦٠١] أباظه والغنام – تاريخ الفكر السياسي ص ٢٤٨-٢٤٩.

[٦٠٢] Op. Cit., p.101.

ويصنف روسو الحكومات إلى ثلاث نظم، فإذا ما تولي الشعب أو أغلبيته عبء الحكومة يطلق على ذلك اسم " الديمقراطيه"، أما حصر الحكومة في يد عدد قليل من أفراد الشعب فيطلق على ذلك إسم "الارستقراطية"، وإذا أمكن جمع جميع الحكومة في يد حاكم منفرد ذو هيبه يستمد الجميع سلطانهم منه، فيسمى بالملكية.[٦٠٣]

ويختلف هذا التقسيم عند روسو عن التقسيم الكلاسيكي لأن السيادة عنده تختلف تماما عن الحكومة. وفي رأي روسو تكتسب الدولة شرعيتها عندما يمارس الشعب بأجمعه وهو صاحب السيادة السلطة التشريعيه وبالتالي تكتسب كل حكومة بمعناها الضيق شرعيتها عندما لاتنافس صاحب السيادة في سلطاته بل تبقى أداة في يده لتنفيذ إرادته.

والديمقراطيه عند روسو تتطلب شعبا من الآلهة، لأن كما لها لايلائم البشر.[٦٠٤] ففيها يمارس الشعب بأجمعه تشريع القوانين ومراقبة تنفيذها، وفيها تتحد السلطتان التشريعية والتنفيذية وتقوم الأغلبية بتنفيذ كل شيء يتعلق بالصالح العام وبالمصالح الذاتية. ويكره روسو هذه الحكومة لأن الأشياء التي يجب فصلها عن بعضها متحدة فيها، وليس من الحكمة أن يكون مشرع القوانين هو القائم على تنفيذها لما في ذلك من تشتيت انتباه الجسم السياسي من الأشياء العامة إلى الأشياء الخاصة الفرديه." ولايمكن تخيل بقاء الشعب مجتمعا بلا انقطاع ليتشاور في الأمور العامة."[٦٠٥]

والارستقراطية هي النظام الذي يكون الحكم فيه لعدد قليل من الناس ولها، عند روسو، ثلاثة أنواع : طبيعية وانتخابية ووراثية، فالأولى لاتلائم غير الشعوب البسيطة،

---

(٦٠٣) Ibid, p. 109.

(٦٠٤) Ibid, p. 113

(٦٠٥) Ibid, p. 111.

والثالثة أسوأ جميع الحكومات، والثانيه أحسنها وهي الأرستقراطية بالمعنى الصحيح.[٦٠٦] بشرط أن يحكم أكثر الناس ذكاء لصالح العامة لا للصالح الشخصي. ويحبذ روسو النظام الملكي لتجمع السلطه في يد شخص حقيقي يسمى عاهلا أو ملكا يجسد ارادة الشعب وارادة الأمير وقوة الدولة العامة وقوة الحكومة الخاصة.[٦٠٧]

يرى روسو في هذه الحكومة أحسن النظم السياسية، وفيها يكون الشعب هو صاحب السيادة والملك هو الشخص الوحيد الذي يسهر على تنفيذ القوانين. ويوصيه روسو بأن يهتم بحب الشعب له حتى لايتحول حكمه إلى حكم فردي مطلق مبني على القوة.[٦٠٨]

ويري روسو أن هناك خطورة على جميع نظم الحكم تتمثل في اساءة استخدام السلطة، فالحكومة – فيما يقول – قابلة لأن تغتصب السيادة، وهي ان فعلت ذلك، فعندئذ لايكون المواطن العادي ملزما من الناحية الأخلاقية بطاعتها :" فإذا ماغتصبت الحكومة السيادة نقض الميثاق الاجتماعي، وحمل المواطنون، العائدون إلى حريتهم الطبيعية عن حق، على الطاعة من غير ارتباط".[٦٠٩]

ومتى انحلت الدولة اتخذ سوء استعمال الحكومة مهما كان أمره اسم الفوضى الشائع، فتنحط الديمقراطيه إلى حكومة عوام، والارستقراطية إلى حكومة أعيان، والملكية إلى طغيان.

فالحكومة عباره عن وسيط بين السيادة والشعب وتمتلك " أنا خاصة" تعمل ضد"الأنا العامة". وهي بذلك جسم ككل الأجسام لها ميولها الطبيعية وترغب في تنفيذها طالما لايقف أمامها أحد، بل وترغب في بعض الأحيان في سلب صاحب

---

[٦٠٦] Ibid, p. 115.

[٦٠٧] Ibid, p. 119.

[٦٠٨] Ibid, p. 119

[٦٠٩] Ibid, p. 147.

السيادة سلطاته وتجريده منها وهذا المرض موجود في كل الدساتير، ومن يريد محاربة هذا الداء لابد من دفاعه عـن الارادة العامـة والوقـوف بجانبهـا ضـد رغبـات الحكومـة الخاصة، التي لايمكن القضاء علهيا ولكن الحد منها واخضاعها ويمكن تحقيـق ذلـك بواسطة الاجتماعات المتكررة للمواطنين لمناقشة الوسائل التي يحاربون بها هـذا الـداء المستفحل فعندما يجتمع الشعب صاحب السيادة تختفي مطامع الحكومة.[٦١٠]

ماالذي قدمه روسو ؟

١- يبدأ مثلما فعل سابقوه بحالة الطبيعة، غير ان حياة الانسان فـي هـذه الحـال لـم تكن قاتمة تشاؤميه مثل التي تصورها هوبـز، ولامسـرفة فـي التفـاؤل مثـل التـي تخيلها لوك.

٢- يشيد روسو نظريته على أسس من الحرية والمساواة.

٣- قبل روسو كـانـت السـيادة تترادف مـع مفهـوم الحكومـة فجـاء روسـو وفـرق بينهما. فالسيادة لصاحب السيادة أو الجسم السياسي الذي ينشـأ عـن العقـد أو الميثاق الاجتماعي.

٤- فكرة العقد عنده هي التزام اجتمـاعي تـم الاتفـاق عليـه عـن طريـق الاختيـار لا القوة. هو اتفاق بين الفرد ونفسه يربـط الفـرد بـه نفسـه بمحـض ارادتـه وينشـأ التعاقد بأن يضع كل فرد ارادته الخاصة تحت تصرف الارادة العامة.

٥- هناك تشابه بينه وبين هوبز من حيث افتراض تنازل الفرد عن كامل حقوقه لكنـه لايتفق معه في التنازل عنها لفرد بل للمجتمع كله ومع ذلـك ينتهـي تقريبـا إلـى ماانتهى إليه هوبز من افتراض ليفياثان لكنه عنده يتمثل فـي المجتمـع بينمـا عنـد هوبز فهو فرد.

٦- الفرد في عقد روسو لايخضع للحاكم، فهو يتنازل عن حقوقه للمجموع وليـس لشخص معين، والمشارك في العقد لايدعي حقا على الآخرين إلا بقدر مايكون

---

[٦١٠] أباظه والغنام : تاريخ الفكر السياسي ص ٢٥٠-٢٥١.

للأخرين من حق عليه، وهكذا يحصل على مقابل لكل ماتنازل عنه، ولابد له أخيرا من قوة تحميه.

٧- يتميز روسو بنظرته الحديده لفكرة السيادة، التي تستمد سلطتها، لديه، من العقد الاجتماعي، ويقصد بها الشعب حين يعبر عن ارادته العامة وينفذها خلال تشريع القوانين، وبها يتحول الشعب إلى مجتمع سياسي.

٨- يفصل فصلا تاما بين السيادة التي تستقر دائما في يد الشعب والحكومة التي لاتعدو هيئة وسطيه بين صاحب السيادة والرعايا لتحفظ الاتصال بينهما ووظيفتها الوحيدة هي تنفيذ القوانين.

٩- فر ق بين السيادة والسلطة، فالسيادة غير قابلة للتقسيم وتتصف بأنها لاتخطيء وبأنها مطلقة، بينما يمكن للسلطه أن تتنازل عن نفسها لهيئة أخري.

١٠- التشريع عند روسو من حقوق السيادة، فالشعب الذي عليه أن يخضع للقوانين يجب أن يكون مشرعها، لكنه يوكل هذه المهمة إلي مشرع ذكي موهوب قادر على تطوير طبيعه الانسان يجعل مايسنه من قوانين ملائما للارادة العامة ويسلم القوانين لصاحب السيادة، أي أن المشرع الموكل إليه التشريع ليس بصاحب سيادة. فليس بمقدور الشعب أن يتنازل عن سلطته التشريعيه لنواب وهنا يختلف روسو عن لوك لأن روسو يرفض الديمقراطية النيابية. لكن صاحب السيادة قد يتنازل عن سلطاته التنفيذية لهيئة.

١١- يوكل صاحب السيادة سلطاته التنفيذيه للحكومة، وتعيين حكومة من الشعب لايعتبر عقدا بل قانونا، ولايعتبر القائمون بالسلطه التنفيذيه أسيادا على الشعب بل مندوبين عنه يعينهم ويعزلهم كيفما شاء.

١٢- لاتدخل الحكومة طرفا في العقد بأي حال من الأحوال، وبمقدورنا القول أن أطراف العقد الاجتماعي عند روسو هو الفرد ونفسه يربط الفرد به نفسه

بمحض ارادته، وتتأتي شرعيه هذا التحالف الاجتماعي عن الموافقة المطلقة لكل فرد عليه.

١٣- أعاد روسو التأكيد بأن الانسان حيوان سياسي، ثم أعطى المجتمع أساسا نظريا جديدا في فكرته عن الارادة الحرة وأعلن ان الحكومة التنفيذية ليست إلا خادمتها، وزود الثوريين بعبارات كان لها تأثيرها حول العالم.

١٤- يهتم روسو اهتماما كبيرا بالتربية، ويزعم ان الانسان طيب بطبعه ويرتب على هذه الطيبه كل نظامه في التربية.

الفصل الخامس

البيـــعة والعـــقد

البيـــعة والعـــــقد

النظرة الاسلامية للطبيعة البشرية:

ينظر الاسلام إلى " الانسان " نظرة طبيعية، تساير فطرته وطبيعته وتقر خصائصه التي له والتي يتميز بها عن الكائنات الأخرى الموجوده في محيط الحياة الأرضية.

يرى الاسلام طبيعة " الانسان" طبيعة غريزيه عقليه، لها غرائز تدفعها يلا شعور، ولها عقل يفكر، ويرجح، ويختار، قبل ان يدفع نحو العمل والسلوك.

كما يري أن أقوى الغرائز فيه غريزتا "النسل" و "الاقتناء" إذ عليهما يقوم بقاء الانسان في شخصه ونوعه. والبقاء الانساني والمحافظة عليه أهم هدف للانسان، إذ به ترتبط رسالته في حياته، وهي نصرة الحق على الباطل.

ان طرفي الصراع في قضيه الحق والباطل هما "الانسان".. والشيطان ". فكأن "الانسان" منذ أن نزل إلى هذه الأرض ووجد عليها مطالب بأن يكون في جانب الحق ونصرته إلى موته، وإلى بعث الناس جميعا. فحياة الانسان في الدرجة الأولى إذن ليست حياة أكل ونسل وإنما أصلا هي حياه كفاح وصراع ومقاومة، أما الأكل والنسل فضرورتهما للانسان أنه يتمكن عن طريقهما من الاستمرار في الكفاح والصراع والمقاومة، وهو هدف انسانيته في وجوده على هذه الأرض.[٦١١] وما في القرآن صدق وحق يصور التوجيه السليم والسلوك المستقيم للانسان، وهو عدل أيضا بالنسبة للانسان كفرد ولعلاقاته مع الآخرين كأمه، يتفق مع الطبيعة البشرية، فلايبالغ في تقديرها إلى أعلى ولاينزل في هذا التقدير إلى أدنى مما لها. ويكفل الاسلام حرية الفرد فيما يعتقد، لا لأن الاعتقاد عن إكراه عديم الجدوى، ولكن لأن الإكراه علي الإيمان يضاد طبيعة الحياة التي يعيشها الانسان على الأرض، كما يضاد طبيعة الانسان ذاتها.

---

[٦١١] البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر، مشكلات الحكم والتوجيه مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص١٥-١٧

فقد أراد الله لهذه الحياه أن تكون مجالا للصراع بين الحق والباطل إلى أن تنتهي وتتحول حياة الانسان إلى مرحلتها الثانية، وهي مرحلة مايسمى،" بالآخره ". ولو أكره الانسان على الإيمان بشيء ما لكان في هذا الاكراه مصادرة لطبيعته ولتعارض ذلك مع الخصيصه والميزة التي حباه بها الله في خلقه وتصويره وهي ميزة الادراك والترجيح، وتعبير القرآن في الخطاب الموجه إلى الرسول عليه الصلاة والسلام.. " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟"(ق٣٨) بهذه الصورة الانكارية.. لايوضح تعجبا واستغرابا وإنكارا فحسب لمحاولة الإكراه على الإيمان، بل لمحاولة انه يدور بخلد إنسان ما، مهما قربت صلته بالله. لأن الله ذاته لايريد إيمان جميع الناس على هذه الأرض.

ومحاولة أي إنسان صب الناس جميعا في قالب واحد لاتدل في ذاتها على استحالة وقوعها، بل تدل في الوقت نفسه على عدم استيعابه الخصائص البشرية في طبيعة الفرد وفي تغيير المجتمع.(٦١٢) فالانسان هو القادر وحده على أن (ينسى) جبلته الحقيقية كما وصف في القرآن:" قال كذلك آتتك آياتنا فنسيتها فكذلك اليوم تنمى"(ق٣٩) وهو يختار الاسلام بإرادته مستوعبا المبدأ الأولى، مبدأ الوحدانية الذي يخلع على الحياه معناها، وهو يتحمل مسئوليته كاملة لأنه يملك إمكانية (الرفض).(٦١٣)

وكما يكفل الاسلام حرية العقيدة، يكفل أيضا الملكية الخاصة، والواقع أن أي نظام سياسي للحكم يحرم الملكية الفردية أو الاقتناء جملة هو نظام غير طبيعي، ويتجاهل فطرة الإنسان وغرائزه. فالاسلام كنظام للحياه، وكدين يسير مع الطبيعة

(ق٣٨) سورة يونس آية ٩٩.

(٦١٢) البهي، محمد : الدين والدولة (من توجيه القرآن الكريم) مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ٢٣٦، ٢٣٩.

(ق٣٩) سورة طه أية ١٢٦.

(٦١٣) جارودي، رو يه : مايعد به الإسلام، ترجمة قصي أتاسي وميشيل واكيم دار الوثبة، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٥٣.

البشرية فتهتم الشريعة الإسلامية بالمحافظة علي الضروريات الخمس : الدين، والحياة، والعقل، والعرض، والمال.

ولايعيب الاسلام – كما لايعيب أي نظام للحياه صالح في نفسه – أن يتخلف عنه اتباعه، أو يركد الإيمان به في نفوسهم. ولكن يعيبه أن يبدو في مالا يتلاءم مع الطبيعة البشرية.

والجدير بالذكر أن الإسلام لم يكن تطويرا لعرف قائم، أو لنظام في الحياه كان مأخوذا به، أو لأوضاع سار العمل عليها في المجتمع البشري، مثلما تدعي الثقافة الغربية أنها وريثة التراثين الروماني – اليوناني واليهودي – المسيحي !! مع إنكار متعمد للجذور الشرقية والإسلامية.

إن الإسلام هو دين الله الذي كان للبشريه، منذ كانت هناك رسالة آلهية.. إنه أصول ومبادئ توجيهية للطبيعة البشرية، حسب خصائصها وإمكاناتها وطاقاتها، ورسالة محمد عليه الصلاة والسلام هي كشف لتلك المبادئ والأصول، التي خرجت عن صلاحيتها بسوء الفهم والتأويل أو بالانحراف بها في التطبيق العملي والذي أساء فهمها وتأويلها، وانحرف في تطبيقها هو "الانسان" الذي تلقاها وتداول الإيمان بها جيلا بعد جيل، وتعددت الرسل، إلى أن انتهى المطاف بالرسالة إلى محمد عليه الصلاة والسلام. إذن، فالاسلام، كان ثورة، لتوفر خصائص الثورة، كان ثورة المستضعفين ضد الأقوياء المعتدين في المجتمع البشري.. لأنه لو لم يكن هناك اعتداء وطغيان من جانب، واستضعاف واستذلال وامتهان بشري من جانب آخر بين أفراد المجتمع، لما كانت هناك حاجة إلى رسالة "، فطبيعة الإنسان تدفعه إلى أن يطغى، وإذا طغى فلا ترده إلا قوة آخرى تهزه، تكون أشد منه، وهذه القوة الأخرى لن تكون إلا قوة الإيمان.. لأن الطاغية المعتدي لن يصل إلى طغيانه واعتدائه إلا إذا جمع كل القوى المادية وسيطر عليها وحده أو هو وعصابته.. وعندئذ لا يبقى من قوة في مجال الحياة الانسانية في المجتمع الموزع بين قوي وضعيف، وطاغ ومطغي عليه إلا قوة

الإيمان بالحق الطبيعي.. ولن يبدأ هذا الإيمان إلا من جانب المستضعفين وحدهم أولا.. ومن هنا كانت رسالة الإسلام ثورة.. لأنه يقوم أولا على قوة الإيمان بالحق الطبيعي، وكانت ثورة المستضعفين في وجه الطغاة الأقوياء، وكذلك كل رسالة سماوية كانت ثورة قام بها المستذلون في الأرض :

"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لايشركون بي شيئا، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون".(ق٤٠)

ومن هذه الآية يتضح ان ثورة المستضعفين في الأرض مستمرة، لأنها تخضع لقانون طبيعي. وان اتجاهها في الحياه هو اتجاه الحق والعدل وتكافل المجتمع ومحاربة الطغيان والاعتداء ليبقى السلام وحده هو الخط المستقيم للبشرية في السلوك والتكامل.(٦١٤)

نشأة المشكلة السياسية :

والاسلام دين الفطرة، لايشذ في شيء من مخططاته ونظمه، عن شريعة الفطرة، ويقر بصراحة ووضوح حكم الفطرة الانسانية، مهما كان شكلها.. " فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لاتبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لايعلمون ".(ق٤١)

إذن، كيف نشأت المشكلة السياسية على صعيد الفطرة الإنسانية. يقرر الفارابي أن الانسان مدني بطبعه، وأنه بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة بقوله : " وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ

(ق٤٠) سورة النور آية ٥٥.

(٦١٤) البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر ص ٧٩-٨٢.

(ق٤١) سورة الروم آية ٣٠.

أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوموا له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لايمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض مايحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة ".[٦١٥]

ويقول ابن ابي الربيع :(*) ، في نفس المعني، لما كان :" الانسان الواحد لايمكنه ان يعمل الصنائع كلها، افتقر بعض الناس إلى بعض، وبحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضا في المعاملات والاعطاء فاتخذوا المدن، لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب، لأن الله عز وجل خلق الانسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس، إذ لايكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة، وضع الله لهم سنن وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكاما يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنتظم أمورهم ويجتمع شملهم ويزول عنهم التظالم والتعدي، الذي يبدد شملهم ويفسد أحوالهم. ولما كان الشر يدخل على الانسان من وجوه يأتي ذكرها، جعل له مايتحفظ به من وقوع الشر، ومايدفعه ويداويه إذا وقع".[٦١٦]

ويبني، ابن خلدون، نظريته في العمران، على هذا الاتجاه.. " الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدني بالطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه ان الله سبحانه

---

[٦١٥] الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ط ٢، ١٩٨٤م، ص ٧٧-٧٨.

الفارابي : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ط ٢، ١٩٦١م، ص ٢٠ - ٢١.

(*) هو : شهاب الدين أحمد بن محمد ابن ابي الربيع مؤلف كتاب " سلوك المالك في تدبير الممالك

[٦١٦] التكريتي، ناجي : الفلسفة السياسية عند ابي الربيع، مع تحقيق كتابه " سلوك الملك في تدبير الممالك"، دار الأندلس، بيروت، ط ثانية، ١٩٨٠م، ص ١٧٥

خلق الإنسان وركبه على صورة لايصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى إلتماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا ان قدرة الواحد من البشر قاصره عن تحصيل حاجته... فلابد من اجتماع القدر الكثيره من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه.. " ويقول ابن خلدون أيضا : " ثم ان هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم....، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدا إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك ".[٦١٧]

ومن هنا يتبين لنا أن المشكلة السياسية ليست بعيدة عن المشكلة الاجتماعية, بل هي واحدة من صورها، فإذا كانت المشكلة الاجتماعية تتمثل في علاقة الانسان بالإنسان، فإن المشكلة السياسية تتمثل في نفس العلاقة وماتفرزه من أمور الحكم والسلطة.

ففي علاقة الفرد بغيره تحدث بعض التجاوزات على حقوق ذلك الغير، وافتئات على الحقوق المشروعة. ويصعب على أي فرد أن يعيش حياة اجتماعية في مجموعة بشريه دون أن يلتزم بمقررات اجتماعية تحافظ على تلك الحقوق، ويصعب أن تستمر الحياة الاجتماعية بدون الالتزام بهذه المقررات التي تحفظ حقوق الأفراد، ومع ذلك، يكتشف انها لاتكفي لإدارة حياته وتنظيم شئونه الاجتماعية، فالانسان مهما كان اجتماعيا، ومهما كانت قدرته على تناسي النوازع الفردية في نفسة، فهو كائن من لحم ودم، يختص بدوافعه ونوازعه الفردية، ويختلف عن الآخرين في كثير من الشئون الاجتماعية التي تتصل بمصالحه الشخصية وتطغي النزعة الأنانية في نفسه على النزعة

---

[٦١٧] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد : مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت الطبعة الرابعة، ١٩٨١م، ص ٤١ - ٤٣

الغيرية، وهذا الانشقاق في الكيان الاجتماعي، يخل بالنظام والأمن بين المجموعة البشرية. ويحتاج المجتمع إلى نوع من الصفاء، وان تأخذ الأمور فيه طبيعتها، فيلجأ إلى سلطة إجتماعية، تكون فوق الميول الشخصية، تحفظ التعادل الاجتماعي، وتصون المجتمع من الفوضى والاحتلال.

ونعود هنا إلى الطبيعة البشرية مرة أخرى، ففي داخل الذات الانسانية دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيره هذا الاتجاه أو ذاك، في شئونه الصغيرة والكبيرة، هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحم في توجيه الانسان فينتج التعدى والتجاوز والفجور، ولو ان الانسان استطاع ان يعرف لهذه الدوافع الفطرية حدودها لما كان هناك أي عدوان أو اي انحراف، لكن الانسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس على الآخرين. وإذا كان تزاحم الدوافع الفطرية في ذات الانسان هو العامل الأساسي في الصراع، فإن جهل الانسان هو العنصر المكمل لعامل الصراع، ان جهل الانسان بحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، وأيضا جهله بحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، يقول الماوردي : " والانسان مطبوع على أخلاق قلما حمد جميعها، أو ذم سائرها، وإنما الغالب ان بعضها محمود وبعضها مذموم ".[٦١٨]

نشأة فكرة الدولة

مما تقدم يتضح ان الدولة نشأت نتيجة احتياج الانسان إلى:

١) إدارة قمع تحول دون اعتداء الناس بعضهم على بعض، وتمنع المنازعات والفتن وتحافظ على الأمن العام.

---

[٦١٨] الماوردي، أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة : رضوان السيد، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، المركز الاسلامي للبحوث ودار العلوم العربية، بيروت، ص ١٠١.

٢) إدارة تنظيم وتنسيق بين المصالح المتعارضه في المجتمع، مما يؤدي إلى تنمية العمران.(٦١٩)

ولما تكونت الجماعة الاسلامية الأولى بالمدينة غدت نواة لدولة نستطيع ان نطلق عليها " دولة المدينة "City State " أشبه بدولة المدينة في أثينا وشبيهتها بمكة استطاعت ان تحمي نفسها تدافع عن وجودها وتنزل بكل من يتعرض لها أو يتهددها العقاب الزاجر، ووضع لها النبي عليه الصلاة والسلام، الدستور الذي ينظم إدارتها وعلاقتها بقاطنيها، وهو الدستور الذى اخطأ المؤرخون فوصفوه بأنه معاهدة أبرمها مع الأطراف التي تقيم بالمدينة مما يخالف الواقع التاريخي والقانوني للاتفاقات الدولية.

وقد رمي الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الدستور أو الميثاق – كما يمكن ان ندعوه – إلى تقرير مبادئ والتزامات رأي فيها ضمانا لحرية الدعوة وأمن المدينة وقاطنيها، فأقر حرية الرأي وحرية العقيدة، وحرمة المدينة، وحرمة الحياه، وحرمة المال، وتحريم الجريمة، وهي مبادئ والتزامات ترى الأطراف الأخرى حاجتها إليها كحاجة المسلمين تماما، فلا يمكن ان تستقيم الحياة لقوم يعيشون في مجتمع واحد لاتحكمهم مبادئ والتزامات تؤمن الجماعات كما تؤمن الفرد منهم على حريته وماله وحرمة مقامه.(٦٢٠)

ومالبث بنو قريظه وبنو النضير وبنو قينقاع ان تقبلوا ماأقره الرسول عليه الصلاة والسلام ووقعوا للنبي إقرارهم بقبوله، فكان أول دستور بلغة العصر وأول تنظيم سياسي لدولة المدينة، وإن لم يكن القصد منه وضع نظام لدولة تنشأ بقدر ماكان تنظيما لمجتمع ناشيء، وان حمل في طياته أسس بناء الدولة التي يمكن ان تنشأ نتيجة لقيام المجتمع الجديد واكتمال شخصيته وهو مايفرضه الواقع الاجتماعي على الجماعة

---

(٦١٩) الرصاصي، توفيق عبدالغني : أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٦.

(٦٢٠) النجار، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ٢٥.

المنظمة حين تنشأ وتسلم بحاجتها الملحة إلي " سلطة" ترضى بها وترضى عنها، وهو مايؤدي إلى قيام الدولة، وهذا الرضا - وهو ماتقوم عليه الدولة العصرية - هو الذي ينأي بالسلطة من التصاقها بشخص الحاكم، كما كانت الدولة القديمة، إلى صورتها المجردة التي ترضى بها الجماعة وتنبثق من ضميرها الاجتماعي.

ينطبق كل هذا على " المجتمع الاسلامي"، وهو يخطو من عهد إلى آخر، ويتنقل التصرف في مصائره مابين جيل إلى جيل. وذلك منذ نشأته في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ففي هذه المدة التي بلغت نحو ثلاثين عاما، من السنة الأولى للهجرة، وقد كانت هي السنة الأولى من حياة الدولة، إذ ان الهجرة كانت مبدأ قيام النظام الجديد، ولذلك كان عمر رضي الله عنه موفقا غاية التوفيق في اختيارها مبدأ للتاريخ الاسلامي - منذ ذلك التاريخ إلى السنة الثلاثين في أواسط خلافة الخليفة الثالث، تغيرت العناصر التي كانت تكون المجتمع، وأخذ جيل ينقرض أو يختفي، ويحل محله جيل آخر، جيل أقل من الأول - ذلك الذي على اكتافه قام بناء الدولة - في مجموعه : من حيث قوة الإيمان، وفهم جوهر العقيدة، والاستعداد لاخضاع النفس لحكم القانون العام.[٦٢١]

فمن عقيدة الاسلام في توقيرها للحياه وإعلاء الكرامة الإنسانية استمد المجتمع الاسلامي جوهر الحكم والسياسة لدولة إسلاميه.[٦٢٢]

فقد حدث في تلك الحقبة التي تحدثنا عنها تطورا لم يشهد له التاريخ مثيلا: وهو ان سلطان "المدينة" اتسع من حدودها حتى شمل جزيرة العرب كلها، وممالك العراق، والشام، ومصر، وأفريقيا، وأرمينيا، وبلاد فارس، وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط، فتبدلت الأحوال والظروف وبعثت العصبية، والمطامع الفردية من أماكنها : وتحولت الحكومة الإسلامية من " دولة مدينة "Acity State إلى " دولة عالميةA

---

[٦٢١] الريس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية، ص ٤٨- ٤٩.

[٦٢٢] النجار، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية، ص ٥٥

- "World State"ولا نقول " امبراطورية " وإن كان بينهما تشابه في الظاهر، لأن هذا الوصف يتضمن معاني القهر والقوة والجبروت، ولو من غير حق أو رضا. ومادامت طبيعة الدولة قد تحولت، وبدأ التغير في عناصر المجتمع، فقد كان من الواجب ان يتغير أسلوب الحكم، وتتطور أداته حتى تصبح ملائمه لحاجات الظرف الجديد. ولكن الأسلوب الذي كانت تحكم به " الدولة المدينة " ظل هو الأسلوب الذي يراد أن تسير به " الدولة العالمية " فحصل صدام كان لابد أن يقع، وظهرت العقبات وأطلت المشاكل برءوسها، لغياب الرعيل الأول من القيادة الممتازة.[٦٢٣] وظهرت الفرق وتعددت الرؤي. ومادمنا بصدد الحديث عن الدولة فجدير بنا أن نذكر شيئا عن تلك الظاهرة، وكيف انساقت التجمعات الإنسانية إليها؟.

الدولة : اصطلاحا ونشأه:

جاءت هذه الكلمة في المصطلح السياسي بأكثر من معنى. فهي تأتي بمعنى الحكومة ويراد بها الجهاز السياسي الحاكم.

وتأتي الدولة بمعنى آخر، أوسع وأكبر، بمعنى الآمة ذات الكيان السياسي، فيقال مثلا : الدولة الإسلامية، الدولة الأوربية.

وعند فلاسفة العقد تأتي بمعنى ذلك الجسم السياسي الذي ينتجه العقد ويرمز له بالسيد أو صاحب السيادة.

ولقد تعددت النظريات القائلة بنشأة الدولة فمنها من يرجع النشأة إلى الله، أو إرادة الأمة، أو القوه، ومنها من يرجعها إلى التطور التاريخي والعائلة.[٦٢٤]

لقد لاحظنا ان الدولة تمثل ظاهرة تاريخيه من حيث انها تمتد بجذورها إلى أعماق التاريخ، وانها في نفس الوقت تمثل ظاهرة سياسية أفرزها عمل سياسي مقصود، عمدت إليه مجموعه من الأفراد الذين شاركوا في المجتمع السياسي.

---

[٦٢٣] الريس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ص ٤٩-٥٠.

[٦٢٤] متولي، عبدالحميد : القانون الدستوري والأنظمة السياسية، الجزء الأول، طبعة سادسة، منشأة المعارف٧٥/١٩٧٦م ص٣٦.

والمتأمل في الديانات السماوية، يجد أن الأنبياء هم أول من بادر لحل الخلافات البشرية، لا من خلال الفوضى، والتسلط العشوائي، والارتجال، وإنما من خلال دستور عادل، ومنهج شامل لحياة الإنسان الاجتماعية، بما في ذلك مايحتاجه من قيادة وتوجيه وقضاء، وهذا هو معنى الدولة. والقرآن الكريم يؤكد ان كل المجتمعات الإنسانية منذ دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الأنبياء وعاصرتهم، " وإن من أمة إلا خلا فيها نذير"[ق٤٢]

فالنظرة الإسلامية ترى أن الدولة حاجة ثابتة كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف، والصراع وتعقد الحياه الإجتماعية، وستبقى الحاجة إليها، طالما ان المجتمع الإنساني ماض في تطور العلاقات وتعقدها، وطالما ان الانسان سوف يبقى بطموحاته ونزعاته ومصالحه المتضاربه. فالدولة إذن ضرورة إجتماعية، والانسان هو محور هذه المسألة، والنظرة إلى ذاته : أهي ذات خيرة ام شريرة تباينت على صعيد النظريات السياسية، فلم يتفق الغربيون على نظرية واحدة في هذا الأمر، كما لم يتفقوا على نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، غير ان معظمها يرى ان الدولة حدث طبيعي.

المفهوم الشيعي:

بينما نجد الاسلام – وهو يؤكد مفهوم الدولة – يحرص على المشاركة العامة من قبل الجماهير ويسعى لتصعيد مستوى الشعب، ومساهمته السياسية والاجتماعية مفترضا الخير في الذات الانسانية ونزوعها إلى الشر في لحظات الضعف، ونتيجة لضغوط العوامل الخارجية، ويختلف المفهوم السني عن المفهوم الشيعي في علاج هذه المسألة، فبينما يتولاها الوازع الديني داخل الذات وخارجها لدى المفهوم السني – الذي يوكل هذه المهمة إلى الإنسان نفسه وإلى القانون الممثل في الشريعة لحمايته من العوامل الخارجية – أما

[ق٤٢] سورة فاطر آية ٢٤.

المفهوم الشيعي فيوكل هذه المهمة إلى من بيده الولاية، سواء كان إماما أم فقيها، وهنا نلاحظ اهتمام المذهب الشيعي - قديمه وحديثه - على فكرة الحكومة الإسلامية أو الإمامة، فجاء تركيزه على رموز السلطة أكثر من تركيزه على القاعدة الأساسية لهذه السلطة وهي الشعب، فالإمام, عنده، يمنع الظلم والتجاوز والفساد، ويتحمل الأمانة، ويهدي الناس إلى صراط الحق، ويبطل بدع الملحدين والمعاندين، يمنع الفساد في الأرض ويحمي المسلمين من نفوذ الأعداء وتدخلهم في شئونهم، فكأن الطبيعة البشرية شر، والناس أشرار بطبيعتهم وهنا نلاحظ تشابها مع أفكار هوبز في "الليفياثان" وميكيافيللي في " الأمير"، فالتحول الاجتماعي لايتم إلا من خلال السلطة السياسية. لقد مر نظام الحكم، في المذهب الشيعي، بمرحلتين زمنيتين، مرحلة عصر المعصوم، ومرحلة مابعد المعصوم، ففي الأولى تجد رجلا معصوما علي رأس التجربة الإسلامية هو النبي صلى الله عليه وسلم والوصي عليه السلام، يتولى الحكم المطلق وله الحاكمية في تطبيق الشريعة وممارستها، وله الحاكمية في قيادة التجربة الإسلامية وتوجيهها وهي حاكمية واسعة وعريضه تشمل حتى أموال الناس، بل وحتى أنفسهم بمعنى من المعاني لقوله تعالى :" النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم"[(ق٤٣)]

ونستطيع القول ان الحكومة في عصر المعصوم هي حكومة الفرد المعصوم، ورغم ان هذا الأمر قد أحيط بكثير من السلبيات، إلا ان حكومة الفرد المعصوم من المنظور الشيعي، قد منحت كل هذه الصلاحيات، لافتراضها العصمة في هذا الفرض، وهي تعني قمة النزاهة، والالتزام المطلق بأحكام الشريعة الالهية، وعمق تجربته وخبرته السياسية والاجتماعية، وعدم الاستبداد بالرأي أو التعالي، و التمتع بالأخلاق العالية، والتفاعل التام مع الأمة

(ق٤٣) سورة الأحزاب آية ٦.

حتى تبـدو حكومتـه علـى مسـتوى الممــارســة العمليـة وكأنهـا حكــومة الأمـة ذاتهـا.[٦٢٥]

ولأن المفهومان الشيعي والسني يلتقيان عند ضرورة تشـكيل حكومـة، فيذهـب المفهوم الشيعي إلى ان مجموعـة القوانيـن لاتكفـي لاصـلاح المجتمـع. ولكـي يكـون القانون مادة لاصلاح واسعاد البشر، فإنه يحتاج إلى السلطة التنفيذية[٦٢٦]

فـإذا كـانت الحكومـة والولايـة مـن أوليـات الشـريعه التـي لايجـوز للمسـلمين أهمالها واغفالهـا، فلابـد أن يكـون المسـلمون جميعـا مسـئولين عـن إقامتهـا والاهتمـام بشـأنها.[٦٢٧]

وفي الحق أن القوانين والأنظمه الاجتماعيـه بحاجـة إلـى منفـذ، ففـي كـل دول العالم لاينفع التشريع وحده، ولايضمن سعادة البشر، بل ينبغي أن تعقب سلطة التشـريع سلطه التنفيذ فهي وحدها التي تنيل الناس ثمـرات التشريع العـادل. لهـذا قـرر الاسـلام إيجاد سلطة التنفيذ إلى جانب سلطة التشريع.

ومن البديهي أن ضرورة تنفيذ الأحكام لم تكن خاصة بعصر النبي عليـه الصلاة والسلام بل الضرورة مستمرة، لأن الاسلام لايحـد بزمـان أو مكـان، لأنـه خـالد فيلـزم تطبيقه وتنفيذه والتقيد به إلى الأبد.[٦٢٨]

---

[٦٢٥] بدون ذكر لإسم المؤلف : المذهب السياسي في الإسـلام إصـدار وزارة الإرشـاد الاسـلامي – دائـرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخـارجي, الطبعـة الأولـى، ١٤٠٥هـ، طهـران، بمناسـبة يـوم الجمهوريـة الإسلامية ص ٢٠٠-٢٠٢.

[٦٢٦] الخميني : الحكومة الاسلامية، دروس فقية ألقاها الامام الخميني على طلاب علوم الدين تحت عنوان " ولاية الفقيه". إعداد وتقديم : حسن حنفي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص ٢٣.

[٦٢٧] الطباطبائي، السيد محمد حسين : نظرية السياسة والحكم في الاسلام، ترجمه وتقديم، محمد مهـدي الآصفي، المكتبه الاسلامية الكبرى وقسم الاعلام الخارجي لمؤسسة البعثه. الطبعـة الثالثـة ١٤٠٢هـ طهران، ص ٣٥.

[٦٢٨] الخميني : الحكومة الاسلامية، ص ٢٤ – ٢٥.

مرحلة مابعد المعصوم (الغيبة)

يقول الطباطبائي :" وفيما يخص الخلافة العامة (الامامة)، نعتقد. نحن الشيعة ان الله تعالى قد نصب الامام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) خليفه على المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعده الأحد عشر من أولاده.

ولكن الذي يجب أن نعلمه : ان هذا القول لايعني ان المسلمين مهملون في عصر الغيبة، مطلقي السراح، لاتحكمهم حكومة، ولاتجمع شملهم سلطة اسلامية".[٦٢٩] فمبدأ " ولاية الفقيه" يلخص الأطروحه الاسلامية لنظام الحكم في عصر غيبه المعصوم، بمعنى ان الحاكمية بعد المعصوم هي للفقيه الجامع للشرائط.[٦٣٠] وهذا ماأقره الخميني بهذا النص :" واليوم – في عهد الغيبه – لا يوجد نص على شخص معين يدير شئون الدولة، فما هو الرأي ؟ هل نترك أحكام الاسلام معطلة؟ ام نرغب بأنفسنا عن الاسلام ؟ أم نقول ان الاسلام جاء ليحكم الناس قرنين من الزمان فحسب ليهملهم بعد ذلك ؟ أو نقول ان الاسلام قد أهمل أمور تنظيم الدولة؟ ونحن نعلم ان عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها، ويعني تخاذلنا عن حقنا وأرضنا، هل يسمح بذلك في ديننا ؟ أليست الحكومة ضرورة من ضرورات الحياة ؟ وبالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الامام(ع) حال غيبته، إلا ان خصائص الحاكم الشرعي لايزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلا اياه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص عبارة عن : العلم بالقانون، والعدالة وهي موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير.

وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ماكان يليه النبي(ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا

---

[٦٢٩] الطباطبائي : نظرية السياسة والحكم في الاسلام ص ٣٥.

[٦٣٠] وزارة الارشاد بطهران : المذهب السياسي في الاسلام ص ٢٠٣.

الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ماكان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين (ع).[٦٣١]

وبالرغم من محاولة الخميني قيادة ثورة اسلامية تتجاوز حدود المذاهب والاختلافات المذهبيه، وصياغة فكر جديد للحكومة الاسلامية بعيدا عن المذهب الشيعي المتوارث من قول بألوهية الامام والنص والعصمة والتقية والتعيين والطاعة، واعتماده – شأن أهل السنة – على المعقول. إلا انه لم يستطع التخلص كلية من موروث مذهبه، فأضفى قداسة لا لزوم لها على فكرة ولاية الفقيه، واعتمد المنقول من النصوص لتبرير الحكومة الاسلامية فأثار بذلك الخلافات القديمة بين الشيعة والسنة من تضعيف ووضع وتعارض وترجيح. ورغم اتفاق بعض أهل السنة معه في النظرية القائلة بأن الحاكمية لله، إلا أن هذه النظرية تحتاج إلى الكثير من الجوانب الإيجابيه لارساء الأسس الوضعيه للحكم والبناء الاجتماعي والاقتصادي، وعندما نوافق الخميني على نقد الفكر الغربي، فلابد من أن نتذكر أن هذا الفكر قد استعاد كثيرا من تراثنا، وعليه فلامانع من استرداد بعض عناصر أصالتنا التي بني عليها الغرب حضارته.

المفهوم السني:

أما المفهوم السني فقديمه وحديثه يتفقان على أن رئاسة الدولة لاتثبت إلا بالاختيار، وأن وجوبها يستند على أساسين عقلي ونقلي ، ونشأت لدى علماء الفقه صيغة قانونية مفادها : " أن الامامة عقد " وبحث الدكتور السنهوري طبيعه هذا العقد وانتهى إلى القول : أنه عقد حقيقي ".[٦٣٢] أي انه عقد مستوف للشرائط، من وجهة النظر القانونيه، ووصفه بأنه مبني على الرضاء وأن الغاية منه ان يكون هو المصدر الذي يستمد منه الامام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير وبين الآمة. ثم أشار في مواضع أخرى إلى أن مفكري الاسلام قد أدركوا جوهر نظرية"روسو" وهي التي تقول

---

[٦٣١] الخميني : الحكومة الاسلامية ص ٤٨-٤٩.

[٦٣٢] السنهوري، عبدالرزاق أحمد : فقه الخلافة وتطورها ص ١٤٨

ان الحاكم أو رئيس الدولة يتولى سلطاته من الأمه نائبا عنها، نتيجة لتعاقد حر بينهما، وأنهم عرفوا نظرية " السيادة" كما عبر عنها روسو فيما بعد، وإن كانت نظرياتهم احتوت على عنصر زائد خاص بها.[٦٣٣] وهذه الملحوظات ذات مغرى تاريخي هام، فإننا إذا تذكرنا أن هذا المفكر السياسي يعتبر في نظر أهل أوربا " أبا الديمقراطيه الحديثة" لأدركنا إلى أي حد من الدقة، والسمو، والأصالة الفكرية، وصل الفكر الاسلامي في أبحاثه القانونيه، هكذا قبل مجيء روسو واتباعه بقرون عديدة. وذلك أيضا مع فارق : فإن العقد الذي تكلم عنه "روسو" كان مجرد افتراض، لأنه بناه على حالة تخيلها في عصور ماضية سحيقة, ولايوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الاسلامية تستند إلى ماض تاريخي ثابت : هو تجربة الأمة في خلال العصر الذهبي للاسلام وهو عصر " الخلفاء الراشدين ".[٦٣٤]

ويتميز الدين الاسلامي عن الأديان السماوية السابقة عليه، بأنه ليس عقيدة فقط، بل عقيده وشريعة، كما أنه دين ودولة.

والاسلام حين هبط كان بمثابة ثورة شاملة على جميع الأوضاع الفاسدة والمزريه التي بلغتها الانسانية والتي أهدرت فيها حقوق الفرد وامتهنت كرامته.

أما في مجال التشريع، فقد كان الاسلام رائعا في اعلاء حكم القانون، في وقت عز فيه الحق أن يطلب. فقيد السلطه الحاكمه وألزمها بمباديء عامة لايجوز لها أن تخرج عن اطارها مثل الشورى والعدالة والمساواة، وهي المبادئ التي لايستقيم بدونها أي حكم عادل. وقد وضعت هذه المباديء موضع التطبيق العملي في عهد الرسول وخلفائه من بعده. ويعد عهد الخليفة عمر بن الخطاب نموذجا يحتذى لدولة القانون حتى وقتنا الحاضر.

---

[٦٣٣] الريس، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٣ السنهوري : فقه الخلافة وتطورها ص ٦٠ –٦١ – ٧٠.

[٦٣٤] الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٤.

أما بالنسبة للحقوق والحريات الاساسية للانسان المعروفه لنا اليوم، فقد قررها الاسلام جملة واحدة، ولم يكافح المجتمع من أجلها مع الحكام قرون وقرون. وأزهقت من أجلها أرواح الآبرياء، كما حدث في المجتمعات الآخرى، أضف إلى ماتقدم ان هذه الحقوق والحريات التي قررها الاسلام لم يقررها نظام قانوني قبله، ولم يكن لها نظير في كافة الأنظمه القائمة في ذلك الوقت، وقد ثبت بعد حقبه زمنيه طويلة حاجة البشرية الماسة إليها. وهذا ماهو إلا إعجاز من التشريع السماوي ومفخرة من مفاخر الشريعة الاسلامية أما عن هذه النصوص التي قررت هذه الحقوق والحريات في النظام الاسلامي، فهي كثيره نسوق بعضا منها على سبيل البيان.

من كتاب القرآن الكريم في شأن حرية العقيدة " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"[ق٤٤] أما عن حرية الرأي فالشورى ثابته بالنص، كما ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا إلى المجاهرة بالرأي. وعن حق الملكية الفردية فهو قائم ولكنه مقيد بمصلحة الجماعة ولذلك فرض الله الزكاة على المسلمين من أموالهم. يقول الله: "يأأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"[ق٤٥]

"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم"[ق٤٦]

ويتيح القانون الاسلامي الحق في حرمة المسكن لقوله تعالى :" يأأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعللكم تذكرون، فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، وان قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بماتعملون عليم"[ق٤٧]

[ق٤٤] سورة البقرة : آية ٢٥٦.

[ق٤٥] سورة النساء : آية ٢٩.

[ق٤٦] سورة المائدة : آية ٣٨.

[ق٤٧] سورة النور : آية ٢٧، ٢٨.

أما عن حرية العمل فقال عز من قائل :" هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"[ق٤٨] وهكذا عرف الاسلام مبدأ التشريع بمعناه المتعارف عليه اليوم، من وجود قاعدة قانونيه مجردة والزام الحكام والمحكومين بحكم القانون وتقرير الحريات والحقوق الاساسية للانسان.[٦٣٥]

ونعود إلى ذلك العقد الحقيقي الذي أشار إليه الدكتور السنهوري، لنجد أنه يعبر عن مفهوم البيعة باعتباره عقدا وميثاقا بين الأمة الاسلامية أو ممثليها أهل الحل والعقد من جهة وبين الحاكم أو الامام أو الخليفه الذي يرأس الحكومة الاسلامية من جهة أخرى، ويترتب على هذا العقد واجبات وحقوق لكلا الطرفين. وهذا مايوضحه الماوردي بقوله :" فإذا ثبت وجوب الامامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط ففرضها على الكفاية .

وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني أهل الامامة حتى ينتصب أحدهم للامامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الامامة حرج ولامأثم,وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الامامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبره فيه".[٦٣٦]

الشروط التي يجب توافرها في الناخبين:

ويذكرها الماوردي على النحو التالي :" فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثه : أحدها العدالة الجامعة لشروطها. والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة

[ق٤٨] سورة الملك : آية ١٥.

[٦٣٥] على، عبدالجليل محمد : مبدأ المشروعية في النظام الاسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، القاهرة، ص ١٩-٢١

[٦٣٦] الماوردي، أبي الحسن على بن محمد بن حبيب البصري البغدادي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٦ .

من يستحق الامامة على الشروط المعتبره فيها. والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للامامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[٦٣٧] ويرى الدكتور السنهوري أن الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة، قد لايوجدون بكثرة في عامة الشعب وانما بين النخبة المثقفة، ولذلك تسمى هيئه الناخبين هذه أهل الاختيار أو (أهل الحل والعقد) وهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك ان الانتخاب يتم على درجتين : فالناخبون "أهل الاختيار" هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينة تستلزم فيهم. وهذه هي الدرجة الأولى، ثم يقومون هم باختيار الخليفة وهذه هي الدرجة الثانية[٦٣٨] . وقد أشبع الفكر السني هذه المسألة بحثا، واجتهد فقهاء السنة في تحديد عددهم والشروط الواجب توفرها فيهم وموقعهم في الأمة وأماكن سكناهم وغير ذلك من الأمور التي تحقق فيهم حسن التمثيل والريادة. أما البحث في الشروط الواجب توفرها في (الحاكم) الخليفة، فقد حظي بجهود أكبر وأكثر، نوجزها فيما يلي :

الشروط الواجب توافرها في المرشحين للرئاسة (الخلافة):

اختلف المفكرون في استنباط صفات معينه يجب أن يتصف بها المرشح للبيعه، إلى اتجاهات متعدده من حيث تقسيمها رغم التقائهم في مواردها الكثيرة، فمنهم من ذهب إلى تقسيمها إلى صفات خلقية، وآخرى اكتسابيه[٦٣٩].

وبعضهم قسمها إلى شروط عقليه يدل عليها العقل، واخرى مصطفويه يدل عليها الشرع[٦٤٠]

---

[٦٣٧] المرجع السابق .

[٦٣٨] السنهوري : فقه الخلافه وتطورها ص ١٢١.

[٦٣٩] الخلقية هي : البلوغ، العقل، الحريه، الذكورية، النسب القرشي، سلامة حاستي السمع والبصر. المكتسبة :النجده، الكناية، الورع، العلم .

[٦٤٠] العقلية : البلوغ والعقل، والحرية، والذكورية، الشجاعة، الرأي، السمع والنطق، وتسلم الناس بشرفه وشرف قومه وعدم الاستنكاف عن طاعته. المصطفوية : الاسلام والعلم والعدالة .

وقسمها بعضهم إلى أوليه، وثانوية فالاسلام مثلا شرط أولى والعدالة شرط ثانوي لأنه يحب التأكد من اسلام الحاكم قبل البحث عن عدالته.[٦٤١] ، وقسمها البعض إلى شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها.[٦٤٢]

ويبدو من كل ماتقدم أن هناك شروطا أساسية لابد من توفرها حتى تنعقد الخلافة، وان هناك شروطا لايمنع فقدانها من انعقادها، وفيما يلي نموذج من النصوص التي تناولت هذا الأمر، بقول الماوردي:" واما أهل الامامة فالشروط المعتبره فيهم سبعة:

احدها : العدالة على شروطها الجامعة. والثاني : العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والاحكام. والثالث : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة مايدرك بها. والرابع : سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس : الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس : الشجاعة والنجده المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه".[٦٤٣]

ولكن الفقهاء المتأخرين، الذين جاءوا في فترة ضعف الدولة العباسية، وهي آخر أسرة قرشية، تولت الخلافة، تساهلوا في هذا الشرط الآخير.[٦٤٤]

كما تساهل فيه أيضا الفكر السني الحديث.

كيفية اتمام البيعة :

وعندما تتوفر الشروط المطلوبة في أهل الاختيار وأهل الإمامة، يحدد الماوردي الخطوات التالية :" فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامه

---

[٦٤١] الأوليه: الاسلام، الذكورة، البلوغ، الحرية، العقل . الثانوية: العلم، الكفاءة الجسمية والنفسية .

[٦٤٢] المتفق عليها : الذكورة، البلوغ، العقل، العلم بأمور الدين والدنيا، سلامة الحواس، العدالة، الحرية، الكفاية في العمل. المختلف فيها : النسب لقبيلة أوبيت، العلم بجميع مسائل الدين وفروعه، العصمة من الذنوب والآثام.

[٦٤٣] الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦ .

[٦٤٤] السنهوري : فقه الخلافة ص ١٣٢

الموجوده فيهم شروطها فقدموا للبيعه منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعتـه، فـإذا تعيـن لهـم مـن بيـن الجماعـة مـن أداهـم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن اجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهـم لـه الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنـع مـن الإمامـة ولـم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لايدخله إكـره ولا إجبـار، وعـدل عنه إلى من سواه من مستحقيها. فلو تكافأ في شروط الامامة اثنان قدم لها اختيارا اسنهما وان لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا، فإن بويع اصغرهما سنا جـاز، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار مايوجبه حكم الوقت، فـإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة ادعى لانتشـار الثغـور وظهـور البغـاة كـان الأشـجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم ادعـى لسكون الدهمـاء وظهـور أهـل البـدع كان الأعلم أحق، فإن وقف الاختيار على واحـد مـن اثنيـن فتنازعاهـا فقـد قـال بعـض الفقهاء ان التنازع فيها لايكون قدحا مانعا وليس طلـب الإمامـة مكروهـا، فقـد تنـازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب."[٦٤٥]

ينبه الدكتور السنهوري إلى ضرورة عدم الخلط بين الترشـيح والولايـة، ويحـدد مراحل البيعة بثلاث مراحل : المرحلة الأولى، وهـي مرحلـة الترشـيح يكفـي ان يرشـح الشخص بواسطة فرد واحد أو أكثر، أما في المرحلة الثانية – مرحلـة الانتخـاب فلابـد ان ينتخب بأغلبية الأصوات، وفي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة فإن إعلان بدء نفاذ عقد الخلافـة يكـون بالبيعـة الصـادرة مـن جميـع نـاخبي العاصمـة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل (إجراء التنصيب).[٦٤٦]

ويكيـف علمـاء الشـريعة الاسـلامية بيعـة الخليفـة علـى أسـاس فكـرة التعـاقد، ويعتبرونه من قبيل عقد الوكالة.[٦٤٧] ويؤكدون على اختلاف منازعهم، انهم لـم يكونوا

---

[٦٤٥] الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٨٠.

[٦٤٦] السنهوري : فقه الخلافه ص ١٤١ – ١٤٢.

[٦٤٧] حلمي، محمود : نظام الحكم الاسلامي ص ١٠١.

يقصدون، في أي حال من الأحوال ان يكون اختيار الخليفة (الحاكم) إلا عن طريق المبايعة الحرة الصحيحة، وان الاختيار لابد ان يظفر بالموافقة العامة ولابد ان يكون تعيينه بالمشاورة والرضا.[٦٤٨]

ويذكر الدكتور السنهوري ان المرشح للرئاسة حتى ولو كان هو أصلح الناس لها، لايكتسب الولاية إلا بمقتضى الانتخاب ولاتكفي الأهلية الذاتية، ويترتب على ذلك:
ان الاختيار عقد حقيقي غرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامه ومن هذا ينتج:

١- انه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر، وهو أمر متفق عليه.
٢- ان مايعيب رضا الناخبين - خاصة الاكراه - يجعل الانتخاب باطلا ومادام الخليفة المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذي هو عقد حقيقي بينه وبين الأمة، فإن معنى ذلك ان سلطته إنما يستمدها من الأمة.[٦٤٩]

ولعل هذا الوضوح في إبراز دور الأمة، المنشىء للبيعه، التي تنشيء بدورها نظام الحكم عند أهل السنة ومعظم الفرق الاسلامية، يكون كافيا لدحض تلك الآراء التي ينادي بعضها بعزل الدين عن السياسة كما يميل بعضها لتفضيل النموذج الديمقراطي الغربي لعجز البيعة عن الوصول لأفراد الشعب، يقول بعضهم : " ولاشك ان التعاقد العام (الانتخاب) يتيح للجسد السياسي للأمة مجالا تتحرك فيه جميع أعضائه، وهذا يجعل الحاكم إزاء الشعب كله بجميع افراده وطوائفه، أما البيعه فإنها تحجز عامة الناس عن النظر في الحاكم الذي يقوم عليها وبهذا تفقد ذلك الشعور الذي يصلها به والذي يشير إلى ان لها شأنا معه كما ان الحاكم هنا لايحسب للأمة في مجموعها حسابا وإنما ينظر إلى هؤلاء النفر الذين لهم حق البيعة من أولى الحل والعقد وحدهم".[٦٥٠]

---

[٦٤٨] الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٢٩.

[٦٤٩] السنهوري : فقه الخلافة ص ١٤٧-١٤٨.

[٦٥٠] الخطيب، عبدالكريم : الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، دراسة مقارنه للحكم والحكومات في الإسلام، دار الفكر العربي، ١٩٦٣م . ١٣٨٣هـ ص ٢٩١

ومع ان البيعة من مظاهر الحرية السياسية في الاسلام، إلا ان البعض ينظر إليها علي انها تعطل حقا من حقوق الانسان في الاسلام، بهذا القول : " ان البيعة تنطوي على قصور كبير في مجال التعرف على الرأي العام كما انها تنطوي على غبن واضح لحق الأفراد السياسي ذلك الحق الذي تقتضيه المساواه التي أقامها الاسلام مبدأ واضحا صريحا بين المسلمين".[٦٥١]

ويرغم ان النموذج الغربي قد خضع بدوره للكثير من النقد، وتعدد الاتجاهات والنظريات، إلا أن " المثال " فيه، كان ومازال، بعيدا عن أرض الواقع، ولم يتحقق. وإذا كان النموذج الاسلامي قد تقلب بين أشكال عدة، على النحو الذي أشرنا إليه فيما سلف : فإن ذلك لاينال من الحقيقة العلمية المجمع عليها، وهي أن "الخلافة" كمظهر لرياسة الدولة الاسلامية، تمثل طابعا أصيلا يضعها في مكان الصدارة بين النظريات السياسية في هذا المجال.[٦٥٢]

ومن هنا نجد أن "المثال" في النموذج الاسلامي قد عايش الواقع وتحقق. فنظرية عقد البيعة الاسلامية تستند إلى ماضي تاريخي ثابت، وهو حياة الأمة السياسية في خلال العصر الذهبي للاسلام وهو عصر النبوه وعصر الخلفاء الراشدين المهديين ومن سار على ذلك النهج على مدى التاريخ السياسي الاسلامي.[٦٥٣] وقد ميز الدكتور السنهوري الحكومة (الخلافة) الصحيحة عن أي نظام آخر بثلاث مباديء تعطي الخلافة الصحيحة ذاتيتها المميزة لها :

أولها : ان هذا النظام مبني على أساس تعاقدي، فالخليفه الصحيح تكون ولايته بناء على عقد للخلافة (وهو البيعه الحرة). وفي حالة الاستخلاف يكون اختياره بعقد

---

[٦٥١] المرجع السابق ص ٢٩٢.

[٦٥٢] الطماوي، سليمان محمد : السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص ٤٠٢.

[٦٥٣] بسيوني، صلاح الدين : الفكر السياسي عند الماوردي، ص ٢٧٥ دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٣م.

استخلاف قبل البيعة التي يجب أن تكون حرة، أما القوة أو العنف فهما مستبعدان تماما من نظام الخلافة الصحيحة.

ثانيها: ان من يرشح نفسه للحكم (الخلافة) يجب أن يتوفر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة.

ثالثها : فيما يخص عمل نظام (الخلافة) الصحيحة فإنه يشمل ثلاث عناصر أساسية هي:

أ - يشمل عمل الحكومة(الخليفة) اختصاصات سياسية واختصاصات دينية.

ب - في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم الحكومة (الخليفة) بأحكام الشريعة الاسلامية اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم.

جـ- ولاية الخلافة عامة على دار الاسلام لتضمن وحدة العالم الاسلامي.[٦٥٤] وإذا أصبح قيام مثل هذا النظام مستحيلا لسبب أو لآخر فلا مناص من معايشة تلك الحكومات الفعلية، التي أطلق عليها السنهوري اسم (الخلافة الناقصة) والتي أفرزتها فكرة الضرورة التي تجعل المحظور جائزا ولو إلى حين، على ان تطبق كل قواعد الحكومه الصحيحه التي لاتعطلها الضرورة لأن الواجب هو السعي دائما لإقامة الحكومة الصحيحة وليس إلزاما أن تنحصر في نظام الدولة الموحدة الذي وجد في عهد الخلفاء الراشدين، لأن الخلافة ليست نظام حكم جامد من حيث شكله بل هي نظام مرن يمكن ان يتطور شكله ليتلاءم مع الظروف الاجتماعيه.

لقد ظهرت الحكومات الناقصه كواقع تاريخي، وبقيت مدة طويلة. وقد تستمر مددا أخرى إذا لم توجد صيغة جديدة للخلافة الصحيحة تتلاءم مع ظروف العالم الاسلامي الحالية. وعندما نصل إلى اقامة هذه الصورة الجديدة للحكومة الصحيحة، فإن الاعتراضات المبنيه على طول مدة الحكومة الناقصه، لا يمكن أن تعوق تطورها

---

[٦٥٤] السنهوري : فقه الخلافة، ص ٢٥٦.

ونموها لسبب واضح، هو أن (الخلافه) الحكومـة الناقصـه أو الفاسـدة رغـم سيطرتها على العالم الاسلامي قرونا طويلة بقيت دائما في نظر الشريعة الاسلامية وقانونهـا العـام حالة مؤقته واستثنائية.[٦٥٥]

والقول بأن حكومات السيطرة والقوة قد استغلت الصفه الدينيه للحكم فإن هـذا الاستغلال لايعيب النموذج الاسلامي في ذاته، وليس الاسـلام مسئولا عنـه وإنمـا تقـع تبعته على الشعوب التي سكتت على هـذه الحكومـات الاستبدادية، ومـن هنـا، يـرى الكاتب، أن للشعوب دورا أساسيا في كل الأحوال، فعندما يتنازل الشعب عن حقوقـه ويهمل واجباته، تحدث التجاوزات، وهذا مالمسناه أيضا في النموذج الغربي

نشأة المشكلة السياسية في النموذج الغربي الحديث

يمكن تحديد البداية عندما أخذ الفكر الأوربـي، بتـأثير الحركـة الانسـانية يثـور على المثل المسيحيه لعالم تسوده الكنيسية، عندما انصرف الانسان عن الله وتحول إلى نفسه، ونقل إيمانه بالله إلى الإيمان بذاته وبقدرته وخالقيته.

ذلك لأنه انسانا مثله انتسب إلى الله كذبا، أو خطأ، أو قصدا لحرفـة أو هـوى يحرم عليه أن يشارك فـي الفهـم والتفكير فيمـا ينقـل عـن اللـه، ويحـرم عليـه البحـث والتجربة.

ان تاريخ الفكر الأوربي مشحون بالمصادمات وبمظاهر الطغيـان التـي تكـررت في قتل الرجال والنساء وتشويه الأطفال، وإحراق الجثـث البشـرية والمـدن وتخريبهـا، وإباحة النهب والسلب والاعتداء على الحرمات في المال والنفس، وكـل ذلـك باسـم الله، وعلى يد رجال الدين، وبتنظيم الكنيسة، وأمر البابا.

ومن هنا كانت الثورة على الدين ورجالـه، وقـامت النهضـة الأوربيـة.. وهـي فـي الواقع ثورة على الكنيسة، ومن أجل حق الانسان في التفكير والحياه، وحريته في الرأي.

---

[٦٥٥] السنهوري : فقه الخلافة ص ٢٥٨-٢٥٩.

وأصبح الاتجاه الانساني في التفكير، والفلسفة، والسياسة، هـو الاتجـاه الغـالب على الحياة الأوربية بعد نهضتها : فـ– " الوجود" تابع للانسان.. وليس سابقا عليه ا، كما اعتبر ان الانسان بفكره له " خالقيه" : فهو صانع الدولة والمجتمع، وهو صـاحب القانون، وهو واضع المعايير الاخلاقية، وهو المنشيء لنظام الحكم والإدارة.[٦٥٦] وقـد أدت هذه النزعة الانسـانية إلـى مواجهـة الطبيعـة فتقدمـت، بالتـالي، البحـوث الطبيعيـة وأثمرت اكتشاف البخار ثم الكهرباء وماترتب على ذلك من صناعات وفرت للانسـان رفاهية ماديه، قد تصرفه إلى عبودية جديدة هـي عبـادة وجـوده المـادي، بعـد ان كـان يعتقد فيما مضى انه (يعبد) وجوده الروحي، ويفقد بذلك استقلاله مرة أخرى.

وإعجـاب الانسـان منـذ النهضـة الأوربيـة بـالعلم والصناعة ينطـوي دائمـا علـى استخفافه بالدين.... وهو يقرن في تفكيره تقدم العلم والصناعة برجعيـة الديـن وظلمـة عهد الكنيسة في السلطة والتحكم. ولذا : فإن قضية " الفصل بين الدين والدولة " هـي قضية الفصل بين سلطان الكنيسة كحكومـة تباشـر السياسـة باسـم اللـه والديـن، وسلطة الدولة " العلمانية " أو "اللادينية Secularism "كحكومـة تباشـر السياسـة باسـم الانسان وباسم المجتمع.[٦٥٧]

نشأة الدولة العصرية :

يتضح لنا، من كل ماتقدم، ان الدولة العصرية هي دولـة غربيـة أفرزتهـا حضـارة الغرب المسيحية، ووصف هذه الحضارة بالمسيحية هنـا، لأن المسـيحية لعبـت الـدور الأول في بنائها وفي تمزقها. فـإذا كـان الصـراع بيـن الكنيسـة والامبراطور قـد انتهـى

---

[٦٥٦] البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر

[٦٥٧] المرجع السابق ص ١٠٥.

ملحوظة : كلمة (Secularism) تُرجمت خطأ بلفظ العلمانية مما حير المصدقين لهذه الترجمـة (الشـاميه) في نطقها : أهي بالفتحة أم بالكسرة، أو يضاف إليها ألف لتصبح "عالمانيـه"، مـع ان هـذا الأمر قـد تداركه (العقاد) فوضع لها الترجمة الصحيحة وهي :" الدنيوية" في كتابه(الاسلام في القرن العشرين) كتاب الهلال العدد (١٠٨) ص١٥٨. "المؤلف"

لصالح الثاني، فإن المذهب البروتستانتي الذي ظهر في الديانة المسيحية في أواخر القرن الخامس عشر، هاجم الحكم الاستبدادي والسلطان المطلق للملوك، الذي ازدهر في القرن السادس عشر وظهرت نتيجة لذلك الحركة الفكرية القوية التي تطالب بحقوق وحريات الانسان.

ولم يكن من مفكري الغرب في تلك الفترة من عاد إلى التعاليم الاسلامية بعد ان قطعت الكنيسة الكاثوليكية بما أفرزته من تعصب قاد إلى الحروب الصليبية كل صلة للفكر المسيحي الأوربي بالشرق الاسلامي.

وسادت هذه النزعة المجتمع الأوربي خلال القرون التي تلت انهيار النظام الاقطاعي ووحدة الامبراطورية الرومانية المقدسة. وكان للعامل الاقتصادي دورا في نشأة الرأسمالية التجارية التي هيأت للطبقة الوسطى أو الطبقة البورجوازية مكانتها الجديدة وحين لمست تلك الطبقة الجديدة حاجتها إلى الحماية وإلى حكومة مستقرة تصون مصالحها وترعاها أمام المنافسة الأجنبية، وضد التسلط الاقطاعي، لاذت بالملوك وزودتهم بالأموال والجنود فأغنتهم عن امدادات النظام الأقطاعي، بل وحاربت الكنيسة وأمراء الاقطاع ومع قيام الدولة القوميه نشأت النظريات السياسية الجديدة لتبرر انتقال السلطة من البابا وأمراء الاقطاع إلى الملك الذي يحكم لمصلحة الشعب وتسنده البورجوازية التجارية لحماية مصالحها وتأمين ملكيتها، فردا على ادعاء البابا أنه المصدر الالهي للسلطة، نشأت نظرية الحق الالهي للملوك، وردا على سلطة امراء الأقطاع نشأت نظرية سلطة الملك المطلقة على أراضيه، وامتزجت النظريتان في النهاية في نظرية سياسية جديدة هي نظرية الملك المطلقة الارادة العالم المستنير الذي يتوخى مصالح شعبه، أو المستبد العادل كما صوره هوبز في كتابه الليفياثان، ويستند في حكمه إلى الحق الطبيعي دون الالهي، وغلفه بصورة من التعاقد استمدها من التشريع الروماني حيث يعود الحق في وضع القوانين إلى الشعب إلا انه يتنازل عنه

للامبراطور فأصبح له وحده وضع القوانين وحق تفسيرها ووضع هوبز بذلك أساس نظرية "العقدالاجتماعي".[658]
وغدت نظرية العقد الاجتماعي محفلا للشروح والتأويلات العديدة.

فمن جانب آخر نجد ان فكرة القانون الطبيعى قد ازدهرت ايما ازدهار وتزعم مدرستها الفقيه الهولندي جروتيوس.

والتعريف التقليدي للقانون الطبيعي هو :" العقل منزه عن الخطأ، هو المقياس في كل مكان لما هو حق وعدل. لاتتغير مبادئه وهو ملزم لكل الناس حكاما ومحكومين على السواء وهو قانون الله"[659]

ويرى أصحاب هذه المدرسة ان قواعد هذا القانون يجب أن تكون أساس القانون الوضعي لأنها سابقة عليه. وقد أرست هذه المدرسة فكرة تقييد الحاكم بسلطان أعلى من سلطانه، وساهمت في إفراز نظرية العقد الاجتماعي، بتغذيتها روح الشعوب للدفع بها إلى الثورة على الحكم المطلق وهكذا نلاحظ ان الفلاسفة والمفكرين الذين نادوا بنظرية العقد الاجتماعي، اختلفوا في الأساس الذي بنيت عليه فكرة العقد الاجتماعي، فقام البعض من خلاله يناصر الحكم المطلق، وقام البعض الآخر يتخذ منه ركيزه للهجوم على الحكم المطلق الاستبدادي.

ولقد طرحت عدة نظريات لتفسير نشأة الدولة نجد في مقدمتها نظرية العقد الاجتماعي، التي نحن بصددها، ونظرية (النشأة المقدسة) التي استغلها الحكام المستبدون كما استغلتها الكنيسة، وان كان أساسها أخلاقي. اما (نظرية القوة) فأساسها فكرة السيطرة للأقوى وقد استخدمتها الكنيسة أيضا في تدعيم سيطرتها.

---

[658] النجار، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية، ص ٧٦-٧٨.

[659] صباين، جورج : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب، القاهرة ١٩٦٤م، ص ٢٢٠.

وملخص (النظرية التاريخية) ان الدولة نشأت نتيجة التطور التاريخي للإنسان وكان للوعي السياسي إلى جانب صلة الدم والدين أثر في ذلك.

ويلخص القول الأكثر تداولا على الصعيد السياسي ان الانسان حيوان اجتماعي (النظرية الطبيعية) فالدولة نتيجة طبيعية لغريزة حب المجتمع وقيام الدولة ضرورة فرضتها طبيعة الانسان.(٦٦٠)

وتبقى النظرية الاسلامية كالطود الشامخ على مدار أربعة عشر قرنا من الزمان ولأدل على جلال الاسلام وأصالته وقدرته على البقاء والاستمرار والتوافق مع روح العصر من أن اليقظة الاسلامية في العصر الحديث قد بدأت وهي تستوحي عاملين قائمين ومحسوسين وملموسين فعلا:

أولهما : الضعف والانهيار اللذين ألما بالعالم الاسلامي، وماتركه الانهيار في القوي الاسلامية من آثار مريرة في نفوس بعض الأذكياء من المسلمين حملتهم على العمل لاحياء تراث الاسلام وقواه الباهرة الماضية.

ثانيهما : ماكان للاسلام والمسلمين من قوة عارمة سادت في الماضي وكانت لها من القوة والغلب والتفوق على غيرها مادفع هؤلاء الأذكياء إلى تقدير العوامل التي أدت إلى انهيار المسلمين وتخلفهم عن ركب الحضارة ومن ثم السعي إلي إحياء مجد الاسلام القديم.

وعلى النقيض مما كانت اليقظة الاسلامية كانت النهضة الأوربية الحديثة ثورة على الكنيسة وتعاليم الكهنوت والتعصب الكاثوليكي، فافرزت الثورة على تعاليم الكاثوليكية فيما عرف بحركة الاصلاح الديني وظهور البروتستانتية ديانة جديدة مازال العداء قائما بينها وبين الكاثوليكية.(٦٦١)

---

(٦٦٠) الرصاصي، توفيق عبدالغني : أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م ص١٩-٢٥.

(٦٦١) النحار، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية ص ٧١-٧٢.

كما أفرزت نظما للحكم تقوم على فكرة الوجود المادي للانسان، فالدولة وجهازها التنفيذي في خدمة الفرد وحريته."وسيادة" الدولة ليست بالنسبة لأفراد المجتمع، وإنما في مواجهة دولة أخرى أجنبية عنها. والدولة لاتحكم، ولاتملك ولاتستثمر وتنتج، وإنما تؤدي فقط الخدمات كما يطلب منها. والدولة لاتتدخل في حرية الفرد، وإنما تصون هذه الحرية وتحفظها. فهي نظام خدمات، وليست نظام انتاج.وتترك للأفراد حرية المنافسة، وحرية النشاط للحافز الفردي. واستدعى ذلك ظهور فكرة الفصل بين السلطات لكفالة الحرية السياسية للفرد ولإيجاد نوع من التوازن بين السلطات يحد من طغيان إحداها على الآخرى أو على الفرد، فالسلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، تمثل العلاقة بين سيد كلي- لايمكن ان يكون إلا الشعب نفسه – وبين جمهور الأفراد الشتي في هذا الشعب نفسه بوصفهم رعايا، أي العلاقة بين من يحكُم وبين من يحُكَم أو يطيع، بين الحاكم والمحكوم. فماهو ذلك العقد الذي أفرز لنا الشكل السائد للدولة العصرية ؟

ماهية العقد:

لقد سبق ان ذكرنا ان النمو التدريجي لفكرة التسامح الديني ترجع إلى العقد الاجتماعي وإلى فكرة القانون الطبيعي التي أرتبطت "بالعقد" إذ بواسطتهما معا تحول الفرد في ذلك العصر، إلى مواطن له حقوق، وأصبح التجمع البشري الذي يشكل الدولة نتيجة لاتفاق واع بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخري. ومن هنا كان هناك نوعان من العقود الاجتماعية :

(١) ميثاق الاتحاد وهو يفسر نشأة المجتمع المدني بصفة عامه، بالتعاقد الاجتماعي بين الأفراد الذين دخلوا في "عقد" مع بعضهم فتحولوا بذلك من "الفردية" إلى "المواطنه".

(٢) ميثاق المواطنين مع حكامهم : ومثل هذا العقد لايكون بين المواطنين بعضهم وبعض، وإنما بين المواطنين والحكام.

وهذه هي صيغة العقد الأصلي عند الفيلسوف الألماني " كنت".." والفعل الذي به يكو ن الشعب من نفسه دولة، وفكرة الفعل الذي يضع الشرعية، هو العقد الأصلي الذي بموجبه الكل والآحاد يتخلون للشعب عن حريتهم الخارجية، ليستردوها كأعضاء في هيئة عامه، أي في شعب يشكل دولة. ولايمكن أن نقول ان الانسان في الدولة قد ضحي بجزء من حريته الخارجية الفطرية لغاية ما، بل هو تخلى تماما عن الحرية الوحشية الخالية من القانون، ابتغاء ان يجد حرية بعامة في تساند قانوني، أعني في دولة قانونية، أي تامة، لأن هذا التساند يصدر عن ارادته التشريعية.[٦٦٢]

أي ان الأفراد كانوا في قتال ونضال، ثم تبين لهم ان هذه الحال لايمكن ان تدوم بدون القضاء على الحياة الانسانية، لذلك اجمعوا أمرهم على أن يتنازل كل منهم عن حريته ويودع الجميع حريتهم حاكما يرتضون أوامره ونواهيه، وبذلك يعيشون في سلام. تلك هي النظرية التعاقدية التي قال بها فلاسفة السياسة مع خلافات جوهرية بينهم في التفاصيل. فالأفراد إذا تنازلوا عن حريتهم للحاكم يتصرف كيف شاء، ليس من حقهم – فيما يرى هوبز، وتلك نقطة خلاف جوهرية بينه وبين غيره من التعاقديين ولاسيما لوك – ان يتراجعوا ويسحبوا هذه الثقة من الحاكم. فالحاكم إذن حر التصرف مطلق اللسان، يشرع كما يرى، لأن مايراه عدلا فهو العدل بعينه. ولذلك كانت نظرية هوبز أكبر تبرير للحكم الديكتاتوري التحكمي. ورغم تأثير هوبز الضخم على مونتسكيو، إلا ان هذه النظرية قد افزعت الأخير الذي كان من أكبر الحاملين على الملكية المطلقة في فرنسا.[٦٦٣]

---

[٦٦٢] بدوي، عبدالرحمن : فلسفة القانون والسياسة، امانويل كنت ص ٩٧ عن "نظرية القانون" لـ "كنت "

[٦٦٣] سعفان، حسن شحاته : منتسكيو ص ١٢٠ مكتبة نهضة مصر بالفجالة، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب رقم ٦ بدون تاريخ .

ويفسر هوبز فكرة العقد عنده، لكي يجعل العقد ملزما لكل الأفراد، بأن العقد الشائع المألوف بين الناس لابد ان ينتهي بالتوقيع، لكنه يعتقد ان التوقيع أنواع : " فقد يكون صراحة بالكلمات التي تدل على فهم واضح لبنود العقد وقد يكون ضمنيا أو استنتاجا، أعني لا يشترط بالضرورة أن يكون توقيعا ظاهرا وواضحا بمعناه الحرفي. والعقد الاجتماعي يشتمل على توقيع ضمني أو يمكن استنتاجه من الصمت أو من الأفعال أو احيانا من الامتناع عن الأفعال."[٦٦٤]

ولقد استعمل " لوك " نفس الوسائل التي استعملها زميله الانجليزي "هوبز" لتدعيم الحكم المطلق : واعني بها حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، ولكنها استعملت هذه المرة لتقويض الحكم المطلق. والواقع ان الفكر التعاقدي برمته قد اسيء فهمه وتفسيره لما شابه من غموض واضطراب في بعض المواقع لدى أصحابه، ولاختلاف الناس في تفسير أقوالهم بحسب ميولهم وأهوائهم لدرجة أنهم جعلوا من هوبز داعية للدكتاتورية والسلطة المطلقة للحاكم، ومن لوك نصيرا للديمقراطية الدستورية، ومن روسو مؤيدا لحكم الأغلبية المطلق.

وقد يكون السبب في هذا التضارب هو مالفكرة العقد من نتائج عمليه خطيره في النظام السياسي للدولة، فهي ليست مجرد نظرية لتفسير الأصل في وجود الحكومة والمجتمع المدني، وإنما هي الأساس في تحديد حلول بعض المشاكل الأساسية السياسية، مثل : مصدر السيادة في الدولة، قيمة حقوق الأفراد ازاء الدولة، مدى الحريات الفردية، كيفية تحديد الحقوق والواجبات في الدستور، إلى غير ذلك من أمهات المشاكل السياسية في الدولة.[٦٦٥]

---

[٦٦٤] Hobbes T.:Leviathan، p.149 The English Works، Vol.3 p. 121

[٦٦٥] بدوي، عبدالرحمن : فلسفة القانون والسياسة ص ٩٨.

أفكار حول النظرية التعاقدية:

توماس هوبز:

العقد، كما تصوره هوبز، وكما سبق ان ذكرنا، يلزم الفرد بالعضوية الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي ان يعين حاكما (سواء أكان فردا، ام قلة من الناس، ام جمعية ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ماعين الحاكم فعلى المواطن الخضوع له والطاعة المطلقان في مقابل مايحققه له الحاكم من حماية ضد منتهكي القوانين وضد أعداء الوطن.

ولأن العقد قد ابرم في حالة فوضى، وبموجبه تخلى أولئك عن حقوقهم ليفوضوها إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصريف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

فإرادة الحاكم ستكون ممثلة لإرادة المواطن. ولما كان الحاكم ليس طرفا في هذا العقد، فإنه لايجوز لرعيته مساءلته عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته. فالتعاقد لايتم إذن بين المحكومين والحاكم، إنما يتم بين المحكومين بعضهم وبعض، والحاكم هو مجرد : طرف مستلم.

لقد جر د الأفراد أنفسهم – بهذا التنازل المطلق – من خلق معايير للحكم على الخير والشر، والظلم والعدل، لأنهم يخضعون في ذلك لمايراه الحاكم أو صاحب السيادة ومايضعه من معايير. فالعدل هو مايأمر به، والظلم هو ماينهى عنه. وليس للأفراد ان يعترضوا، فهم قد أحلوه محلهم، وأعماله تنسب إليهم، والتظلم منه يعد تظلما من أنفسهم. فإن قيل – إنصافا لهوبز – ان الحاكم عنده ليس من الضروري ان يكون فردا، بل يمكن ان يكون جماعة، فسنجد ان الأمر لن يختلف كثيرا، فالمجالس النيابية في أعظم البلدان ديمقراطية، هي الحاكمة المستبدة بمجرد تكوينها حتى ولو

كانت محدودة المدة، فالبرلمان التالي سيكون له نفس السلطة، وكأنه لافرق بين مذهب هوبز ومذهب الديمقراطية البرلمانية الحديثة والمعاصرة.

وهناك واجب هام ألقاه هوبز على عاتق الحاكم - أيا كانت هويته - هو أن يكفل للأفراد الأمن والسلام العام، ولعله كان مدفوعا في ذلك إلى أن هذا الهدف هو الذي سعى إليه الأفراد وهم يبرمون العقد الاجتماعي. وإذا ضعف الحاكم فلم يكفل للأفراد الأمن والسلام فإنهم في هذه الحالة - فقط - يكون لهم حق الثورة عليه.

أما في حالة الخلاف بين الحاكم والمحكومين، فهنا يطرح السئوال الهام نفسه: من الذي يفصل في هذا الخلاف ؟

لقد تكون المجتمع المدني بواسطة ميثاق - عقد متبادل بين من يقبلون أن يكونوا أعضاء في هذا المجتمع. فيخضع كل واحد منهم طوعا واختيارا لسلطة شخص واحد أو جمعية واحدة، وصاحب أو أصحاب هذه السلطة هو السيد أو السلطان. Souverainفهل هناك قاض يفصل بين هذا السيد وبين أحد الرعايا في قضية انتهاك السيد الميثاق المعقود. يبدو ان هذه النظرية محفوفة بالاخطار والتناقضات. فها هو منتسكيو، الذي تأثر كثيرا بمذهب هوبز، يبتعد عنه، لأن هذا المذهب أخفق في اكتشاف الأسس المعقدة للقوانين وأسباب تباين التشريعات، برغم انه كان قد وجه منتسكيو لدراسة أصل القانون.[٦٦٦]

أما أفكار هوبز عن الملكية الفردية واقتناء الأموال فقد أوكلها بدورها للحاكم، والدولة هي المالكة لجميع الأموال، بعد أن تنازل الأفراد للحاكم الذي اختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالي لاتكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء. وقد رأينا كيفية تطبيق مثل هذا الرأي وفشله.

---

[٦٦٦] سعفان، حسن شحاته : منتسكيو ص ١٢١

جون لوك :

وضع جون لوك للعقد اطارا جديدا غير الذي وضعه هوبز مع اتفاقه معه على جوهر العقد والتفسير العلمي لقانون الطبيعة فبينما يراها هوبز حرب الجميع ضد الجماعة، يراها لوك حرية كاملة يمارس الناس فيها أعمالهم ويتصرفون في ذواتهم وممتلكاتهم على مايرونه ملائما لهم. هي حرية تسودها المساواه. ولكنها ليست بالحرية المطلقة التي لاتعرف حدا، فالقانون الطبيعي يضع لها حدودا، وهو بقيد كل فرد في استعماله حريته بما لايضر بحرية الآخرين، فكل انسان يملك من قوة الادراك مايجعله يمتنع عن الاعتداء على حياة الناس وأموالهم، والأفراد أيضا يتمتعون فيها بحق الملكية، فقد وهب الله لهم الأرض، ولكنهم أدركوا بعقولهم أن يكون استعمالها على الوجه الذي يحقق لهم النفع ومن هنا فقد جاءت الملكية الفردية للأرض، فيملك كل فرد منها مايستطيع أن يستغله بجهده وعمله.

والسلطة التي أقامها العقد الاجتماعي عند لوك، هي سلطة شرعية أساسها الرضا، فالرضا وحده هو الذي ينشئ الجماعة السياسية، كما ان هذه السلطة التي أقامها العقد لتعلو فوق الأفراد - سواء أكانت سلطة الدولة أو الملك أو الأمير - ليست سلطة استبدادية، وليست سلطة مطلقة، انها أولا طرفا في هذا التعاقد، وهذا وضع شديد الأهمية يرتب أثارا هامه. وقد حرص جون لوك حرصا منه على كفالة الحريات أن يشير إلى ضرورة الأخذ بمبدأ التمييز بين السلطات، وقد ركز لوك كثيرا على وجوب الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لأن الجمع بينهما يقود إلى الطغيان والاستبداد. ومن هنا يجب أن لاتجتمع السلطتان في يد واحدة ويبقى بعد ذلك مشاركا لزملائه في المآخذ التي أخذت على نظرية العقد بصفة عامة.

جان جاك روسو :

جاء تفكير روسو مزيجا لأفكار عصر الاستنارة ومشاعر العصر الرومانسي ويعد أشهر من كتب عن العقد الاجتماعي ويختلف في رأيه عن حالة الطبيعة عن رأي الذين

سبقوه. فهي عند لوك حالة لابأس بها، ليست شديدة السوء وليست رائعة الجمال، وهي عند هوبز حالة سيئة خطيرة. حالة حرب دائمه وصدام بين " الفرد والفرد " وبين " الكل والكل " أما روسو فإنه يرى فيها حالة ملؤها السعادة والخير. إنه يرى الفرد فيها يشبع جوعه تحت شجرة، ويروي ظمأه في أول نهير، ويجد سريره تحت نفس الشجرة التي قدمت له غذاءه.. ولكن حالة الطبيعة الأولى لم تشمل مرحلة واحدة فحسب، بل مرت بمرحلة ثانية جاءت نتيجة لظروف خارجية وتقدم الملكات في الإنسان، كان الإنسان فيها أكثر سعادة من المرحلة الأولى، لكن اكتشاف الزراعة والتعدين تطلب السعي نحو الملكيه الفردية للأرض فنشأ التنافس بين الأفراد وتباين مستوى الثروات، وبدأ العراك والصراع، فكان طبيعيا أن يغادروا حالة الطبيعة، إلى الجماعة السياسية فالذي أدى بهم إلى الجماعة السياسية تطور طبيعي، قد يكون تطورا سيء الطالع، ولكنه – على أي حال – لم يكن منه مفر.

إذن، فالحالة الطبيعية حالة حسنه، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها فلكي يصلوا إلى ماهو أحسن. ولقد كان لروسو نظرة مخالفة في العقد الاجتماعي عن كل من هوبز ولوك، وإذا كان الخلاف الواقع بين الأخيرين حول ماإذا كان الحاكم طرفا في العقد ام لا، فإنه – أي روسو – قد أوضح أن هذا العقد قد تم ابرامه بين أفراد الشعب جميعا وبمقتضى هذا التعاقد تم تنازل الفرد عن حرياته الفطرية غير المحدودة للجماعة – لا الحاكم – واستبدل بهذه الحريات المطلقة حريات مدنية، وبعد ذلك أقام الشعب وكيلا عنه – وهو الحاكم – يتولى تنظيم الجماعة والسهر عليها للحفاظ على الحقوق والحريات الفردية، والحاكم في هذا المقام يعد بمثابة الوكيل فإذا استبد الوكيل بوكالته، حق للشعب عزله كما يعزل الموكل وكيله. إذن، فإن تنظيم الحكومة ليس عقدا مع ان روسو قد اضطرب في هذه النقطة بأخذه أول الأمر بوجود مايشبه عقد اذعان بين الشعب وبين الرؤساء الذين اختارهم ثم وصل في آخر المطاف إلى النقطه التي أشرنا إليها منذ قليل وهي أن تنظيم الحكومة ليس عقدا وان العقد الذي

به يخضع الشعب لرؤسائه ليس عقدا. وان مهمة هؤلاء الرؤساء لاتعدو كونهم موظفين لدى صاحب السياده (الشعب) ممارسين باسمه السلطة التي أودعها بين أيديهم.
وهذا الاضطراب في هذه الفكرة هو الذي دعا البعض إلى اتهامه بالتناقض.

والملاحظ ان العقد الاجتماعي يقتضي من الجميع كشرط جوهري " تنازل كل شريك في هذا العقد تنازلا تاما عن ذاته وعن حقوقه لكل الجماعه " أليس هذا قيدا على الحرية؟ خاصة إذا نظرنا إلى مايمنحه هذا التنازل للدولة من سلطة مطلقة على كل أعضائها، فهل يختلف روسو عن هوبز في هذه المسألة من حيث تبرير الدكتاتورية والحكم المطلق. وإن قيل ان الشريك يستبدل بحريته الطبيعية حريته المدنية فما هي هذه الحرية المدنية التي يحصل عليها في مقابل حريته الطبيعية ؟ إن كل فرد منا يلمس الالتزامات التي تفرضها الحقوق المدنية التي يفترض انها حقوق وحريات، فإذا بها قيود على حقوق الفرد الطبيعيه في الملكية، والكسب، والعمل، والتعامل مع الناس، والتجارة، والانتاج. والدليل مانراه الآن من تدخل للدولة في كل صغيرة وكبيرة حتى صار الانسان مجموعة أوراق مرقمة، إن فقدت إحداها فقد جزءا من حريته!

وإن قال روسو ان العقد الاجتماعي يحمي الفرد من الوقوع تحت سيطرة إنسان آخر، لأن السيطرة والسيادة تنتقل للمجتمع المدني السياسي، وبالتالي لصاحب السيادة في الدولة، فردا كان أو جماعة، والسؤال : أليس صاحب السيادة هنا إنسان أيضا ؟ لقد اهتم روسو بتلك السلطة الممثلة في (الحاكم أو الهيئة ذات السيادة) طمعا في أن يوفر الحرية للأفراد، والواقع ان هذا لم يحدث، لأن الدولة هي التي تشرع القوانين فما معني سيادة القانون ؟ وما المقصود بالقانون إن كان جائرا أو مقيدا للحريات الأساسية للانسان ؟ فهل في سيادة مثل هذا القانون خير. أليس الخير في سيادة القانون الكافل للحرية والعدل والكرامة الانسانية.

ومن الصعب ان ننكر اهتمام روسو – ومن قبله هوبز – بتوفير مايضمن عدم اعتداء الانسان على أخيه الانسان، لكن هذا الاهتمام أفرز عدوانا من نوع

آخر، وللأسف فإن ضحيته هو الانسان الفرد، المواطن العادي، من قبل الدولة، التي جاءت لحمايته

فافتراض النزاهة في السلطة ذات السيادة يدحضه التاريخ الطويل، فالحاكم الفرد له دائما رجاله، والهيئات التشريعية لها أيضا مصالحها ورجالها، والحديث عن نزاهة مطلقة موضوعية يجافي طبيعة الانسان. ويصعب ان نوافق روسو على ان " قوة الدولة هي وحدها التي تصنع حرية أعضائها"[٦٦٧]

" It is only the power of the state that secures the freedom of its members"

لأن مايحدث في العالم اليوم خير شاهد على دحض هذه المقوله.

أما الفكرة التي اقترنت بإسم روسو، واقترن هو بها واعتني بها فكرة الارادة العامة التي يجعلها تسيطر على الجسم السياسي للدولة وهي في ذلك تسعى للحفاظ على الجسم السياسي كله وعلى كل عضو فيه، وهي مصدر كل القوانين الصادرة لتنظيم العلاقات بين الأفراد وبعضهم وبين الأفراد والدولة، أي ان الإرادة العامة يجب أن تخضع جميع الارادات، ويحذرنا روسو من الخلط بين الارادة العامة وارادة المجموع، فالأولى تهتم بالمصلحة العامة وتأخذ الثانية المصلحة الفردية في الحسبان لأنها ليست سوى جماع الارادات الخاصة، وعمومية الارادة لاتعني مجرد عدد أو أعداد حيث ينصهر الجميع في بوتقة الارادة العامة ليخرج مركب جديد يختلف في خصائصه عن مكوناته السابقة.

وقد أوجب روسو طاعة الارادة العامة حيث هي التعبير عن الحرية الأخلاقية للفرد، فإذا رفض الفرد الطاعة يجبر عليها أي إجباره على أن يكون حرا وقد هيأ روسو في هذه المسألة لفكرة تقديس الدولة في العصر الحديث، فالارادة العامة هي في الواقع ارادة السلطه ذات السيادة : اى ارادة فرد إن كانت تتمثل في حاكم مفرد، أو إرادة

---

[٦٦٧]Rousseau، Jean- Jacques : The Social Contract. p. 89

هيئة مؤلفة من عدد محدود من الناس. وقد ذكرنا أن النزاهة المطلقه الموضوعيه ليست من طبيعه الانسان نفسه ، لكنه جعل الاقبال يتزايد على قابليه الانسان للكمال" "Perfectebility وهو مصطلح قد شاع كثيرا منذ عهد روسو ويرتبط عادة بمذهب "الكمالية"، بمعنى إمكان التغير إلى الأفضل.(٦٦٨)

رأي الفيلسوف كنت في العقد الاجتماعي:

يعرض الدكتور عبدالرحمن بدوي رأى كنت في نظرية العقد الاجتماعي على أنها نظرية فاسدة، للأسباب التالية :

١- ان كان هذا العقد عقد اذعان، فإنه لايبقى للشعب على أي حق تجاه الحاكم. يقول كنت :" ان الشعب، بعقد الاذعان، لايمكن أن يحتفظ لنفسه بأي حق، وإلا لكان للشعب قوة على إرغام الحاكم " وهذا متناقض :" لأنه إذا كان حق الملوك مستمدا من فعل قام به الشعب، فإن الشعب لايمكنه أن يمنح قوة أكبر ممايملك. إذن لابد أنه كان يملك السيادة، حتى يمكنه أن ينقلها إلى الغير. لكن الشعب لايمكنه أن يحكم نفسه بنفسه، إذن هو لم يكن في وسعه أن ينقل هذه القوة إلى غيره. ان الناس يمكنهم أن يتنازلوا عن حريتهم الطبيعيه لصالح الغير، لكنهم لايستطيعون حينئذ الاحتفاظ لأنفسهم بشيء".

٢- ومثل هذا العقد يكون غير متكافيء، وبالتالي باطلا قانونا، لأن كل عقد قانوني لايتوافر فيه تنازل من الطرفين يعد باطلا قانونا. يقول كنت :" ان مثل هذا العقد الذي به يحتفظ بحقوق دون أيه سلطه لإرغام الآخرين، هو عقد باطل قانونا ". لهذا انتهى كنت إلى القول بأنه " بين الحاكم وأفراد المجتمع لايوجد أي عقد.

بل يذهب كنت أبعد من هذا، فيقرر أن مجرد التساؤل : هل وجد عقد حقيقي بالفعل كان أول واقعه بين الشعب والحاكم، عقد إذعان للسلطه ؟ أو السلطه هي التي

---

(٦٦٨) باومر، فرانكلين ل. : الفكر الأوربي الحديث، الجزء الثاني القرن الثامن عشر ترجمة أحمد حمدي محمود، الألف كتاب (٥٨) الهيئه المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م ص ٤٣.

سبقت ومن بعدها ظهر القانون ؟ هذان السؤالان - في نظر كنت - هما "بالنسبة إلى الشعب الخاضع بالفعل للقانون المدني مجرد فذلكات عقليه خاوية من المعنى تماما وضاره بالدولة، لأنه إذا أراد شخص، أجرى أبحاثا عن الأصل الأول للدولة، ان يقاوم السلطة الحاكمة بالفعل، فإنه، باسم قوانين هذه السلطة، أي بموجب القانون وعن حق، سيعاقب إما بالاعدام أو النفي (بوصفه خارجا على القانون) والقانون الذي له هذه الدرجه من القداسة وإذا وضع موضع الشك من الناحية العملية، أي علق مفعوله فترة ما، فإن هذا يعد جريمه، وهذا القانون لايمكن ان يتصور أنه يستمد أصله من عند الناس، بل لابد أن يكون صادرا عن مشرع أعلى معصوم، وهذا معنى هذه العبارة :" كل سلطه تصدر عن الله " وهي عبارة لاتعبر عن الأساس التاريخي للدستور المدني، بل عن فكرة بوصفها مبدأ عمليا للعقل مفادها : يجب اطاعة السلطة التشريعية القائمة فعلا، أيا ماكان مصدرها - ومن هنا جاءت القضيه التي تقول : في الدولة ليس للحاكم إلا حقوق تجاه المحكومين، وليس عليه واجبات قاهرة - وأكثر من هذا : إذا كانت اداة الحاكم، (الوزارة) تسلك مسلكا مخالفا للقوانين، مثلا إذا كانت فيما يتعلق بالضرائب، التجنيد.... الخ تعمل ضد قانون المساواة في توزيع اعباء الدولة، فإن في وسع المحكوم أن يتقدم بالشكاوي، لكنه لايستطيع أن يقابل هذا الظلم بأية مقاومة" ويستخلص الدكتور بدوي من أقوال كنت مايلي :

١) ان اثاره وجود عقد أصلي بين الحاكم والمحكومين هي فكرة نظريه محضه، يرمي أصحابها من ورائها إلى تبرير حق المحكومين في التمرد أو الثورة على الحاكم، لكنها ليست فكرة حقيقية عن شيء وقع فعلا.

٢) وحتى لو كان ذلك قد حدث فقد نتج عنه تنازل تام من الشعب للحاكم عن حقوقه، وبالتالي نقل كل سيادته إلى هذا الحاكم، ولم يعد له الحق بعد ذلك في المطالبه بالثورة عليه، لأنه لم يعد له حق الآن وقد تنازل عن حقوقه لهذا الحاكم.

٣) والنتيجة الحتمية لذلــك هـي أنـه يجـب اطاعـة السـلطة القائمـه فعـلا، أيـا كـان مصدرهـا.

٤) ولايبقى بعد هذا للشعب ممثلا في أفراده من حـق تجـاه الحـاكم إلا فـي تقديـم الشـكاوي والعرائـض مـن تصرفـات قـامت بهـا السـلطه التنفيذيـه مخالفـة للقوانين.[٦٦٩]

ومن هنا نجد أن نظرية العقد الاجتماعي قد تعرضـت للنقـد المؤيـد والمعـارض لها، فالمؤيدون يرون ان هذه النظريه لعبت دورا هاما في الوقوف فـي وجـه الاستبداد السياسي في أوربا، حيث عارضت نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب.

أما المعارضون فيرون ان هذه النظرية غـير حقيقيـة لأنهـا لا تستند على وقـائع تاريخية محددة، وان فكرة حالة الفطرة الأولى لاتستند إلى أساس علمـي صحيـح، وإن النظرية غير منطقية لأن العقد يحتاج إلى نظام قانوني لحمايته، وهذا لـم يكـن موجـودا في حالة الفطرة الأولى، والرأي ان النظرية قـد أثـرت الفكـر السياسـي رغـم مابهـا مـن سلبيات.

السيادة Souverainet'e

في المفهوم التعاقدي والنظرة الاسلامية في سلطة الدولة

السيادة:

يعتبر بودان الأب الحقيقي للنظرية الحديثه في السيادة وقد استحق هـذا اللقـب بعد أن مهد للفصل بين الملك والسيادة بمعالجة مسألة السيادة تحت اسم"Magest's" في كتابه :

"Six Liveres De La Republicque" الذي نشر في عام ١٥٧٦ م.

---

[٦٦٩] بدوي، عبدالرحمن : امانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة ص ص ١١٥-١١٨.

فقد كان السائد في ذلك العصر أن الملك يملك حقا طبيعيا في حكم رعاياه وأنه يباشر هذا الحق بمفرده دون مشاركة من المجتمع السياسي الذي يحكمه، فهو وحده صاحب السيادة. كما يذكر جورج سباين أن بودان قد أخرج نهائيا فكرة السلطه ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث أودعتها ذلك السجن، نظرية الحق الالهي، الأمر الذي أدى إلى تحليل فكرة السيادة وإدراجها في النظرية الدستورية[٦٢٠] . وهذا مادعى الفيلسوف كنت إلى معالجة هذه المسألة من منطلق ماوجده أمامه ومامر قبله من نظريات هي كما يلي :

١- النظرية المسيحيه التي تقول أن السلطة المدنيه مستمدة من الله، تبعا لعبارة القديس بولس : لاقوة إلا بالله : فكل صاحب سلطة مدنيه انما يستمدها، وهي ممنوحة له، من الله نفسه.

٢- النظرية الملكية التي تقول ان السلطة السياسية كالسلطة الأبوية قائمة على الطبيعة: فكما أن الأسرة يحكمها أب، كذلك الأمة (الدولة) يجب أن يحكمها ملك هو بمثابة أب.

٣- النظرية التعاقدية التي تقول أن السلطة السياسية تقوم على أساس ميثاق(أوعقد) سياسي (اجتماعي) بين الحاكم والمحكومين. وتبعا لهذه النظرية التعاقدية، فإن السيادة ليس مصدرها هو الله، بل الشعب.

وقد تأثر كنت بهذه النظرية الأخيرة لأنه لما كان الأساس القانوني للدولة هو اتحاد ارادة الشعب، فإن السيادة يجب أن تكون للشعب، ففيه يقوم تمام سلطة الدولة. والشعب هو صاحب السيادة العامة.[٦٢١]

---

[٦٢٠] سباين، جورج : تطور الفكر السياسي. الكتاب الثالث ترجمه راشد البراوي، دار المعارف ١٩٧١، ص٥٤٨.

[٦٢١] بدوي، عبدالرحمن : إمانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة ص ص ٢٢١ – ٣٢١.

وعلى الرغم من أن مسألة السيادة قد خضعت لاجتهادات فقهيه أوربيه، خاصة على صعيد الفقه الفرنسي الذي عاصر نشأتها وتكونها وتطورها. إلا أن هذه الاجتهادات قد اتفقت على اعتبار "السيادة" الركن الثالث للدولة بعد "الشعب" و"الاقليم"، واختلفت في كون السيادة سلطه، ام خاصية من خصائص السلطة.

فنجد العميد " دوجي - Duguit " رغم إنكاره لفكرة السيادة – يتصدى لصياغة تعريفها، المعبر عن الرأي القائل بأن السيادة سلطة ومن ثم فهو يستعمل السيادة والسلطه السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد، فهي طبقا للفقه الفرنسي السلطة الآمرة للدولة.[٦٧٢] أما كونها خاصية من خصائص السلطه فهو توجه حديث فرضته الكيانات الفيدرالية.

ولامفر لمن يتناول مضمون السيادة من الرجوع إلى الذين ارتبطت النظرية بأسمائهم : بودان، وهوبز، وروسو.

بودان:

يعرف بودان السيادة بأنها سلطة عليا على المواطنين والرعايا لايحدها القانون[٦٧٣] وفي تحليله لهذه السلطة العليا يرى بودان أنها :

أولا : سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها – وبذلك تتميز عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنيه محدودة. وتأسيسا على ذلك لايمكن ان توصف السلطة المطلقه المؤقته بالسيادة، ولهذا السبب يفرق بودان بين " السيد Souverain والحاكم Magistrat فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمه، أما الحاكم فسلطته مؤقته ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة وانما هو مجرد أمين عليها فقط.[٦٧٤]

---

[٦٧٢] Duguit: Souverainet'e et Liberte، Paris، 1922، p.p. 67- 68.

[٦٧٣] سباين، جورج : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص ٥٥٦.

[٦٧٤] بدوي، ثروت : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، ١٨٦٧م، ص١٣٩.

ثانيا : ان هذه السلطة لايمكن تفويضها أو التصرف فيها، كما لاتخضع للتقادم.[٦٧٥]
ثالثا : وهي سلطة مطلقه.[٦٧٦] لاتخضع للقانون، لأن الملك صاحب هذه السلطة، هو الذي يضع القانون، ولايمكن أن يقيد نفسه، كما لايمكن أن يكون مسئولا مسئوليه قانونية أمام أحد.[٦٧٧]

والملاحظ أن بودان قد استبعد نظرية التفويض الإلهي كأساس لسلطه الملك إلا أنه لم يقدم بديلا عنها، وقد ملأ هوبز هذا الفراغ بنظريته في العقد الاجتماعي[٦٧٨]

هوبز :

كما كان الفرد نقطه ابتداء في العمل الفلسفي لديكارت، نجده كذلك نقطه ابتداء في العمل السياسي لهوبز، فمن خصائص وحاجات الفرد استخلص هوبز البناء الضروري للمجتمع السياسي. ذلك البناء المتمثل في اتحاد حقيقي للجميع في شخص واحد أوجده العقد الاجتماعي الذي أبرموه، وبحيث يقول كل فرد للآخر : إني أتنازل عن حقي في حكم نفسي إلى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضا عن حقك، فإذا ماتم ذلك فإن هذا الشخص الذي اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة، ويكون بقيه الأفراد رعايا له. وماداموا قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشيء، فإن سلطانه عليهم يكون مطلقا لايتقيد بأي قانون لأنه هو الذي يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه، وهو الذي يحدد معنى العدالة، ويذهب هوبز في فكرة السلطان المطلق إلى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذي اختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالي لاتكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء.

---

[٦٧٥] عبدالكريم، فتحي : الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي، مكتبه وهبه، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م ص ٧٦.
[٦٧٦] الحرف، طعيمه : نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكليه الحقوق جامعة القاهرة في العام الجامعي ١٩٦٣/١٩٦٤م ص١٣١.
[٦٧٧] سباين، ورج : تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص ٥٥٦.
[٦٧٨] المرجع السابق ص ٥٥٥.

روسو:

يعد روسو أشهر فلاسفة العقد الاجتماعي ورائدا من رواد فكرة السيادة وذلك لقوله ان :" العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطه مطلقه على كل أعضائه، وهذه السلطه المطلقه – التي تتولاها ارادة عامة – تحمل اسم السياده"[٦٧٩]

إذن، فممارسات الارادة العامة هي التعبير عن تلك السيادة التي لايمكن أبدا التصرف فيها، كما أن صاحب السيادة، السيد، لايمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه، فالسلطان، لا الارادة، هو الذي يمكن نقله.[٦٨٠] أي ان السلطة يمكن نقلها أما السيادة فلا.

يرفض روسو أن تتأسس فكرة الالتزام الاجتماعي والخضوع للسلطة على القوة وحدها لأن في ذلك إهدار لفكرة الحق كلية.[٦٨١] ، كما يصعب تأسيسها على فكرة السلطه الطبيعيه التي للأب على ابنائه، لأن الاسرة في نظره، بوصفها أقدم الجماعات البشرية، ليست ظاهرة طبيعية غير ارادية، بل هي ظاهرة ارادية اتفاقيه، ذلك ان الأطفال لايرتبطون بأبيهم إلا لزمن محدود بحاجتهم إليه في المحافظه عليهم ورعايتهم. وبمجرد أن تزول هذه الحاجة يتحل ذلك الرباط الطبيعي ويعفي الأبناء من واجب الطاعة نحو آبائهم، كما يعفي الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعيه فإذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمه واستمرت الرابطه بين الآباء والأبناء، فلا يكون ذلك إلا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة في الابقاء على الاسرة.[٦٨٢]

---

(٦٧٩) Rousseau،J.J.: The Scoial Contract، p.47.

(٦٨٠) Ibid : p. 39.

(٦٨١) Ibid : p. 11.

(٦٨٢) Ibid : p. 11.

فإذا كانت الاسرة – وهي الصورة الأولى للجماعة السياسية – لم تخل في تأسيسها من ذلك الاتفاق الحر، فمن باب أولى لايمكن وجود جماعة سياسية إلا باتفاق الأفراد فيما بينهم على الحياه في جماعه، وهو اتفاق (عقداجتماعي) يستمد سلامته ومشروعيته من إجماع الارادات الحرة للأفراد المكونين للجماعة. ومنه تتولد السيادة، بل الأمة نفسها.

وبينما يرى هوبز ان الأفراد – بمقتضى العقد – ينزلون عن جميع حقوقهم للسلطة التي يقيمونها (الملك) وبالتالي تكون هذه السلطه مطلقه، يذهب روسو إلى ان الآفراد ينزلون كذلك بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ إلا انه يرى ان هذا النزول يكون للمجموع.

تحليل المفهوم الغربي للسيادة:

يرى دوجي ان السيادة ليست سوى ارادة صاحب الحق في السيادة، والذي يميز هذه الارادة عن غيرها أنها لايمكن تحديدها إلا وفق شروط معينه خاصة بها تختلف عن غيرها وهذا مايجعل السيادة ارادة لها خصائص لاتوجد في أية ارادة أخرى، والخاصية الأساسية لهذه الارادة أنها تحدد نفسها بنفسها، فالباعث الذي يبعث هذه الارادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف منبعثا من أية ارادة أخرى. فصاحب السيادة لايمكن ان تلزمه ارادة أجنبية عنه بالتصرف على نخو معين وهو لايلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك.[٦٨٣]

فهي، إذن. إرادة لايمكن أن يفرض عليها أية إلتزامات من قبل ارادة أخرى، وهذا ماأكده روسو، والفيلسوف كنت بتأثير كتابات روسو، ان صاحب السيادة في الدولة ليس له إلا حقوق في مواجهة رعاياه، وليس عليه إطلاقا أية واجبات.[٦٨٤]

---

[٦٨٣] Duguit: Souverainet'e et Liberte، p.84-85.

[٦٨٤] Ibid : p. 77-78 .

كما ان السيادة واحدة لاتقبل التجزئه أو الانقسام فالاقليم الواحد لاتديره سوى سيادة واحدة. ومن الصعب التصرف في السيادة بنقلها لآخر مثلا، فبوصفها ارادة لايمكن فصلها عن صاحبها. وتبقى الملاحظه الأخيرة ان السيادة غير قابلة للتملك بمضي المدة، فمهما طال الزمن بشخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات، لايكون مبررا لشرعية السلطة أو شرعية السيادة، فالغصب يظل دائما غصبا.

من هو، إذن، الشخص المجرد المعنوي، الذي يجسد الدولة ويكون صاحبا ملموسا لهذه السيادة ؟، عند بودان وهوبز تجد ان الملك هو صاحب السيادة، أما روسو فقد جعل هذه السيادة للارادة العامة، ومن بعده وتأثرا به جاءت الثورة الفرنسيه فنقلتها إلى الأمة.

فالسيادة، إذن، ارادة لها خاصية خاصة بها، فهي إرادة عليا، مستقله، آمرة، تقيد الارادات الآخرى ولايمكن ان تتقيد بأي ارادة، لكنها تظل بعد كل ذلك إرادة إنسانية. فكيف يمكن إذن تفسير أن هذه الارادة الانسانيه تسمو على سائر الارادات الانسانيه الأخرى ؟

هنا يقع التناقض، فالشعب المتحد فكرة محردة وليس كائنا عينيا يمكن أن يتولى تصريف أمور الدولة بنفسه، وارادته العامة لاوجود لها إلا في الذهن فحسب، أما في الواقع العملي فلابد أن تتجسد في أشخاص. فالشعب لايشرع، بل يشرع أفراد من الشعب يوكل إليهم مهمة التشريع، والشعب لاينفذ، بل ينفذ أفراد من الشعب يتولون الأعمال التنفيذية للوائح والقوانين، والشعب لايحاكم، بل يتولى الفصل في المنازعات القانونيه أفراد من الشعب، والشعب لايتولى السيادة بنفسه، بل يكلها إلى شخص واحد أو مجموعة صغيرة هي السلطه العليا ذات السيادة(ملك، رئيس جمهورية، الخ). وبانتقال السلطة من الشعب إلى هؤلاء الأفراد يتغير الوضع تماما مهما حجبه هؤلاء بأسماء وهمية : نواب الشعب، وزراء الشعب، قضاة الشعب، المثل الأعلى للشعب، الخ، وبهم وفيهم يزول معنى "الشعب" و "إرادة الشعب" أو " الارادة العامة".. هناك

إذن فكرة، وهناك تطبيق عملي لها، وشتان مابين الفكرة والتطبيق، الأمر الذي أوجد التضارب والتناقض الذي صاغه روسو بعبارات رائعه، وفطن إليه كنت فأومأ إليه في تأملين من تأملاته، دون أن يحاول حله.(٦٨٥)

فالسيادة في عصر روسو، لم تكن سوى نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطان الملوك. ولما قامت الثورة الفرنسيه، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الاطلاق والسمو وعدم القابليه للانتقال أو التجزئه، ولكن بدلا من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكا للأمة.

تلك، إذن، هي مشكلة السيادة، ويبدو انها غير قابلة لحل بشري، كما يقرر دوجي، فمن الصعب لشخص ما أن يفسر – من الناحية الانسانية – كيف يتسنى لإرادة إنسانية أن تعلو أو تسمو على ارادة انسانيه أخرى.(٦٨٦) وهي مشكلة شغلت الفكر الانساني، منذ بدأ الاهتمام بالفكر التعاقدي وحاولت بعض النظريات التصدي لها بالحلول مثل النظريات الثيوقراطية التي ذهبت مذهبين، مذهب الحق الالهي المباشر، والحق الالهي غير المباشر. والنظريات الديمقراطية التي ترى أن السلطة مصدرها الشعب.

فهل كان الاسلام في حاجة لمثل هذه النظريات ؟ وهل تعرض لمثل هذه المشكلة؟ هذا مانحاول توضيحه في الأسطر التالية :

النظرة الإسلامية في سلطة الدولة

رأينا كيف نشأت نظرية السيادة في بيئة معينة، هي البيئة الغربية، وتبين لنا أنها جاءت نتيجة لخصومة مريرة هي الخصومة مع الكنيسة ونظام العصور الوسطى.

---

(٦٨٥) بدوي، عبدالرحمن : امانويل كنت، فلسفة القانون والسياسة، ص١٢٥-١٢٦.

(٦٨٦) Duguit : Souverainet'e et Liberte‹ p. 89.

وانطلق الانسان الغربي من قيوده، فبالغ في انطلاقه، ولم يجد الكابح المناسب – لتعذر حل مشكلة السيادة كما لاحظنا – فتجاوز حدود الانسانيه نفسـها... وتجـاوز حـدود الأخلاق.. وطغى.. لأنه استغنى.[٦٨٧]

فهل مرت السلطة العامة في النظام الاسلامي بمثل هذا الصـراع الـذي مـرت بـه نظرية السيادة في المجتمع الغربي ؟ لقـد كـانت الكنيسـه والاقطـاع الممثـل للعصـور الوسطى والملك هم محاور تلـك الخصومـة المريـرة، والصـراع الشـديد الـذي انتهـى بانتصار الملك، وهم في ذلك الوقت أيضا محاور السلطه والسيادة.

أما سلطة امراء الاقطاع فقد كانت وليده النظـام الاقطـاعي الـذي سـاد العصـور الوسطى بعد سقوط الامبراطوريه الرومانية. وأما سلطه رجال الكنيسه فقد كانت ناشئه عن مفهوم الفكر السياسي المسيحي الذي يفصل تماما بين الدين والدولة، وما أدى إليه ذلك من نشأة فكـرة ازدواج الـولاء ونظريـة السـيفين أو السـلطتين.[٦٨٨] ، ولاشـك ان الصراع بين السلطه الزمنيه والسلطة الدينيه، أو بين الملك والبابا كان أكثر أهمية، لأنـه أدي إلى ظهور العديد من النظريات التي احتج بها كل مـن الأطـراف المتنازعـة والتـي كان من أهمها نظرية " Plenitude Potestas " التـي يصعـب فـي الواقـع ترجمتهـا بغير كلمة "السيادة" والتي تعد بمثابة الأساس التاريخي لنظرية السيادة.[٦٨٩]

لكن الدولة الاسلامية جاءت وفقا لدين جديد جـاء بـه محمـد صلـى الله عليـه وسلم يخالف ماكان عليه العالم في ذلك الوقت سواء في العقيده أو في الشـريعة. فإذا كان تعريف الدولة لدى فقهاء القانون الدولي والدستوري أنها : جماعة من الناس تقيم بصورة دائمه على اقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسي معين، فإن هذا التعريف ينطبق تماما على دولة المدينه.بوثيقتها المشهورة التـي كفلـت للدولـة الناشئه

---

[٦٨٧] البهي، محمد : الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه ص ٣٦١.

[٦٨٨] عبدالكريم، فتحي : الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي ص ١٢٦.

[٦٨٩] المرجع السابق نفس الصفحه.

عنصر الاستمرار والدوام والانتماء لمجتمع جديد يقوم على اختيار حر، وعلى حرية العقيدة، والحرية الشخصية. وكأن الاسلام قد سبق بهذا المبدأ الأخير (الحرية الشخصية) فلاسفة العقد الاجتماعي بألف عام على الأقل.

لقد وحّد النبي صلى الله عليه وسلم تلك القبائل المستقله المتنافره في دولة واحدة، وكانت وسيلته إلى ذلك الاسلام ذاته وليس أي نظريه أخرى من صنع البشر.

لم تنطلق الدولة الاسلامية الأولى إذن من صراع طبقي أو من قول نظري بل قامت بالاسلام وبجهاد النبي صلى الله عليه وسلم وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم. ومن هنا اقترنت العقيده الدينية بالعقيدة السياسية. فلم يعرف الاسلام مسألة الفصل بين الدين والدولة – رغم اتجاه قلة من اتباعه إلى غير ذلك – ولايقر الاسلام وجود سلطتين منفصلتين، أحدهما للأمور الدينيه والأخرى للأمور الدنيويه، وانما الاسلام نظام شامل للحياة كلها لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك إلى تنظيم حياة الانسان في دنياه وفي علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيما شمل جميع جوانب الحياة.

لم يعرف الاسلام الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية، ولذلك كان منطقيا ألا يعرف ذلك الصراع المرير الذي قام بين السلطتين، ومن ثم لم يكن في حاجة لأن يوجد نظرية مماثله في السيادة.

فمع كون الاسلام دعوة إلى الحق، بعيدا عن الاكراه عليه، فإنه سياسة أيضا وتوجيه في شئون الحكم للمسلمين .. هو سياسة وتدبير لشئون المجتمع الاسلامي. وهو تحديد للأصول العامة التي يجب أن يكون منهاج حكم الأمة الاسلامية قائما عليها في مجالات العلاقات والروابط التي تشد المؤمنين بعضهم إلى بعض والتي تقيهم سوء أنفسهم واعتداء غيرهم عليهم.. ومن أسلوب القرآن وتوجيهه نلاحظ ظاهرة أخرى تتميز بها سياسة الحكم في الاسلام، هي الدعوة إلى "رقابة" المجتمع الاسلامي "وحمايته" مما

يضعف أمره ويفك الروابط فيه بين المؤمنين، أو من اعتداء يوجه إليه من خارجه، ويبيح الاسلام استخدام القوة واللجوء إلى الحرب للمحافظة على المجتمع ووقايته.

الارادة الحرة أساس المجتمع الاسلامي:

قام المجتمع الاسلامي على أساس من "الارادة الحرة" المطلقه، وهي التي تتمثل في "المشيئه" التي قبل بها الايمان بالله استجابة لدعوة الرسول عليه السلام.. ولذا، ليس من واجب المؤمنين الأحرار فقط، الدفاع عن مجتمعهم، وإنما واجبهم : " الحق" كذلك أن يدافع عنه وواجب" الارادة الحرة" أن يحافظ عليها في المجتمع البشرى عامة.. لأنها رمز الانسانيه ومظهر الكرامة التي يتميز بها الانسان.

وتبعا لهذا : أعطى الاسلام للمؤمنين حق "الحماية" و "الوقاية" للمجتمع من الضعف الداخلي، و"حق" رد الاعتداء من الخارج عليه من أعدائه[٦٩٠] وقد كان للامام أبي حامد الغزالي مع "الارادة الحرة" وقفة منهجية صاغها الدكتور زكي نجيب محمود، في هذا المبدأ :" أنا أريد، إذن، أنا موجود قادر" وهنا تتذكر على الفور الصيغة الديكارتيه المعروفة :" أنا أفكر. إذن أنا موجود" (وديكارت بعد الغزالي بنحو ستة قرون) وحقيقه الأمر هي أن الشبه شديد من حيث "المنهج" - وليس من حيث المحتوى - بين الغزالي وديكارت واقرأ عن خطوات المنهج الذي يؤدي بالانسان إلى اليقين في كتاب "محك النظر" للغزالي، تجد نفسك على وشك أن تتساءل : وماذا بقى بعد ذلك لديكارت؟. كان من الجوانب التي جاءت مشتركة بين الغزالي وديكارت ان كليهما أقام دليله على وجود الله، على الطريقه التي أثبت بها وجود نفسه، لكن الفرق بينهما في ذلك هو انه بينما تعقب الغزالي في ذاته فاعليه"الاراده". كانت فاعلية "الفكر" هي التي تعقبها ديكارت. فكأنما يقول الغزالي أنه موجود مادام كائنا مريدا.

---

[٦٩٠] البهي، محمد : الدين والدولة (من توجيه القرآن الكريم) ص ٢٩٢-٢٩٤.

ان تسليم المسلم ارادته لارادة الله أمر واجب، فهذا هو الاسلام. لكن ان يتجرد الانسان من ارادته، فيستحيل، والا لسقطت عنه المسئوليه الخلقيه، والمسئوليه القضائيه وكل مسئولية أخرى.[٦٩١] ان أي مجتمع انساني إنما يقوم من أجل مبادئ معينه، ويبقى طالما يرعى أفراده هذه المبادئ ولايمكن للأفراد أن يرعوا مبادئ مجتمعهم ويعملوا على تحقيقها إلا إذا آمنوا بها في حرية.وفي غير ضغط. ولكن قد يتعرض الأفراد أنفسهم - بعد قيام المجتمع - إلى صراع ذاتي يدور بين الحرص على مبادئ المجتمع والوقوف بجانبها من ناحية، والميل إلى ماتدفع إليه بعض العواطف الانسانيه أو بعض الغرائز في الانسان من ناحيه أخرى، وهو صراع طبيعي تمليه فطرة الانسان وطبيعته البشرية. وهنا يأتي دور الحاكم ووظيفته في أن يوقظ في الأفراد جانب الجماعة والحرص على مبادئها، ومعالجة نقاط الضعف في المجتمع الاسلامي وذلك بالالتزام بطاعة كتاب الله.

ولكي يبقى المجتمع سليما ومتماسكا لابد أن يبتعد عن الأنانيه. وان يتوجه إلى عبادة الله، والسعي في سبيل الحياة : فليس هناك إذن رجال دين، ورجال دنيا، فمن يدخل الاسلام يتساوى مع غيره في وجوب السعي إلى العمل، واداء عبادة الله. ولايترفع مؤمن بعمله عن أداء العبادة، ولاتحول عبادة عابد عن مباشرة كسب الرزق وابتغاء فضل الله. وهذه بعض مقومات المجتمع الاسلامي :

وجوب الشورى في الاسلام :

لم يكتف الاسلام بأن تكون "الشورى" من الحاكم للمحكومين فقط، كما لم يرد لها أن تكون "منحة" منه لهم فقد أوجبها عليه في القرآن الكريم:" وشاورهم في الأمر"[٤٩ق] . لم يكتف الاسلام بأن تكون قضية "الشورى في الأمر" مسئوليه شخص

---

[٦٩١] محمود، زكي نجيب : رؤية اسلامية ص ص ١٣٢-١٣٦. دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م. القاهرة

[٤٩ق] سورة آل عمران - آيه ١٥٩.

بعينه تجاه آخرين في الآمة والمجتمع، لأنها في ذاتها، "أصل" لايتغير في ضمان الترابط بين فردين فأكثر. والشورى في شئون الحياة وفي التطبيق لمانزل من عند الله في تدبير هذه الشئون، وهي تستهدف قوة الروابط بين المؤمنين في أمتهم.

ولذا يوجبها الاسلام على المؤمنين جميعا فيما بينهم، كما يوجبها على الحاكم في علاقته بالمحكومين، ووجوبها على الحاكم في علاقته بالمحكومين اذن ليست إلا جانبا واحدا من الجوانب العديدة التي يجب أن تسود فيها "الشورى" توجيه الأمه الاسلامية.

وعلى الرغم من أن "الشورى" اجتهاد في الرأي تحتمل الصواب والخطأ ولكنها أقرب إلى الأمان، وأبعد عن الانقسام والهز ات بين صفوف المؤمنين في أمتهم.

و"الشورى" بهذا العموم واجب، وحق لكل فرد : واجب عليه نحو غيره، وحق له تجاه غيره، وبأداء كل فرد واجب "الشورى" يصل حق "الشورى" لكل فرد أيضا.

ووجوب "الشورى" بين المؤمنين بعضهم بعضا ليس لضمان تحقيق مجتمعهم المنشود فحسب من حيث وحدة الصف ومصلحة الفرد والجماعة، وإنما، أيضا لتنبيه كل فرد علي مسئوليته الفرديه، ومايترتب عليها نحو نفسه ونحو الآخرين.

ممارسة الحكم تقوم على العدل :

لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم في حكمه صاحب "سيادة" على المؤمنين معه في أمته. لأن الاسلام نفسه لايعرف "السيادة" لأحد من الأفراد على آخر. فجميع الأفراد يتمتعون "بمساواة" في الاعتبار البشري، يقول تعالى لرسوله الحاكم:" إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله."[ق٥٠] وعموم اللفظ في الآية يلزم الحاكم المسلم بجعل القرآن مصدر الحكم، ثم باتخاذ العدل مع توخي الحرص والحذر، فتتوفر هنا ثلاثة عناصر هي الحاكم العادل، والقانون العادل، وإيمان أفراد المجتمع.

[ق٥٠] سورة النساء آية ١٠٥.

الاهتمام بمشاكل الجماعة وتأكيد المسئوليات الفرديه:

يتعامل الاسلام مع المسئوليه الجماعية والمسئولية الفردية على السواء فكما نظم أمور الجماعه، لايقر أن تنصهر ارادة فرد في إرادة فرد آخر، مهما كانت العلاقة من القربى بينهما، ولايقر ان ارادة مجموعة من الأفراد تقوم - بديلا عنها- ارادة فرد واحد. ومسئولية الحاكم الفرديه، لاتلقي مسئوليه غيره، فهو مجتهد يصيب ويخطيء كما يصيب غيره من المؤمنين ويخطيء، فيشاركه غيره الرأي وتحمل المسئولية.

نبذ الاسلام للطبقيه :

أشرنا إلى عدم وجود مايسمى برجال الدين ورجال الدنيا في الاسلام وأن الكل سواء في المجتمع الانساني، فليس فيه كبراء أصحاب سيادة، ولاضعفاء أصحاب ذلة. لكن الاسلام لم يقف حائلا دون الاختلاف في الدرجة لفتح باب الاجتهاد في السعي. ويؤكد ذلك في التعبير القرآني بالمستكبرين والمستضعفين بدلا من الكبراء والضعفاء للدلالة على اصطناع الصفه فالكبير ليس كبيرا في ذاته، كما ان الضعيف ليس ضعيفا في ذاته.

الاسلام يضاعف العقاب للحاكم ان مال مع طبيعته الانسانيه :

مسئوليه الحكم في الأمة الاسلامية مسئوليه كبيرة، لايتجرد فيها صاحب المسئوليه في حكمه عن الغاية الشخصية فقط، وإنما يجب عليه أن يسعى عن طريق الايمان القوي بالله وحده ليواجه الاغراء : في تحدياته بالمال والجاه والترف، على حساب الحق والعدل.

الحكومة الاسلامية إنسانيه وليست إلهيه :

العصمة لله وحده. ولرسوله صلى الله عليه وسلم فيما أمر ان يبلغه للناس من دين الله. وماعدا ذلك مما يبديه الرسول الحاكم من رأي في شئون الحياه والسياسة فهو اجتهاد يقبل المراجعة.

فالحكومة الدينيه (التيوقراطية) أي الحكومة المعصومة عن الخطأ لاتوجد في الاسلام من أجل ذلك. فهي حكومة اسلاميه تلتزم الحكم بكتاب الله على معنى أنها تجتهد في تطبيقه. وهي في التطبيق تخضع لطبيعه الانسان في الرأي، وهي طبيعيه الصواب والخطأ. فهي حكومة انسانيه، وليست بألهية.

كلام الله يحسم الخلاف المذموم :

أشرنا إلى ان الاختلاف في الرأي طبيعة بشريه، ومن أجل هذا لاحظنا أن ماقرره الفقهاء من مبدأ : ان رأي المجتهد يلزم المجتهد وحده دون غيره يدلل على أن "الاجتهاد" نفسه صيغة أخرى للاختلاف في الرأي. ويعد من باب الخلاف المحمود. أما عندمايتطور الأمر إلى النزاع والشقاق فنكون في هذه الحالة بإزاء الخلاف المذموم، الذي من شأنه أن يفتت الأمه إلى طوائف وجماعات ويضعف المجتمع. ومن هنا يحرص القرآن على أن يعود المؤمنون جميعا إلى كتاب الله وإلى ماصح عن رسول الله صلى عليه وسلم.

السلطة العامة عند مفكري أهل السنة

لم يعرف الفقه الاسلامي السني القديم نظرية السيادة، فمصطلح السيادة La Souverainete' نفسه حديث على الفكر الاسلامي، نقله إلينا عن الفكر الغربي علماء المسلمين المحدثين، لكن الفكر السني القديم قد عرف، بلاشك، فكرة السلطة والحكم من خلال تناوله لمسألة البيعة، التي أفضنا في ذكرها خلال هذا الكتاب. ففكرة السلطة العامة معروفة في الاسلام بوصفها الحق في اصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة بناء على أسس معينة.

فيربط الماوردي بين السلطة ورضاء الأمة، وبين أن السلطة الحقيقية هي التي تحظى برضاء الأمة . ويرى الماوردي ان الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب . ويضع لكل من الحاكم والناخبين شروطا .

اما ابن تيميه فيربط بين سلطة الدولة والشريعة، ويرى أن الشريعه هي أعلى مصدر للسلطه وبناء عليه يرى ان الطاعة للسلطه لاتتم إلا إذا كانت متفقة مع الشريعة مؤكدا الوحدة بين الدين والدنيا ومنها يفيض في سياسته الشرعية وينتقل إلى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العدل حتى يتحقق الخير .وهذا مايؤكده ابن جماعه أيضا من حيث ان الامام العادل يصبح قدوة لإقامة مجتمع فاضل ويتفق مع ابن تيميه في ضرورة وجود سلطة قوية وان تتمثل الشريعة في السلطة .

ويؤكد الغزالي على الصلة القوية بين السياسة والدين أو بين الدين والسلطة السياسية : فالدين والسلطان توأمان . ولقد قصد الغزالي من وراء فكرته عن (السلطان القاهر) القضاء على الفتن التى كانت تسود عصره، فصفة القهر عنده نابعة من الردع لمن يسيء إلى نظام الدولة وأمنها . لأن طبيعة السلطة عنده هي المسئولية المتمثلة في رعاية الشعب وخدمته .

ويرى ابن رشد ان أي تجمع إنساني لابد وان يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم، وعنده، إن أفضل الأنظمة هو النظام الجمهوري فهو أقرب النظم إلى ماكان في صدر الاسلام حيث كان نظام الحكم الاسلامي يستند إلى الاختيار. ويهتم ابن رشد بمسألة العدالة، فيربط العدل بالمعرفة ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة في توجيه الناس إلى المعرفة .

وتأخذ السلطة عند ابن خلدون شكلا آخر مبني على العصبيه واستحالة دوام النوع البشري دون منظم أو وازع، ويتمثل هذا الوازع في الحاكم الذي يفرض سلطته بالغلبة أو القوة . فالمجتمعات في حاجة إلى سلطة تقوم على القهر . وطبيعة السلطة عن ابن خلدون، تعرف، على ضوء تفسيره لأصناف الدول . ورغم تفضيله لدولة العقيدة والحرية والرفاهية، إلا ان نظرته للعلاقة بين الراعي والرعية كانت في غاية الواقعية، فقدم آراء حول القوانين السياسية واهمية هذه القوانين السياسية تتجلي في إخضاع الحاكمين لها .

إذن، فقد عرفت فكرة السلطة العامة في الفكر السني القديم وقد تناول الفكر الاسلامي المعاصر هذه المسألة، فظهرت ثلاث نظريات : الأولى وترى ان السيادة للتشريع الالهي، والثانية ترى ان السيادة للأمة، والثالثة أ طلق عليها نظرية ازدواج السلطة . تقودنا جميعها إلى سيادة للأمة الاسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة وهي سياسة التشريع المنزل من عند الله وبهذا تكون النظرة الاسلامية قد تجنبت ذلك المأزق الذي جسد مشكلة السيادة في النظرية الغربية – التي تستعصي على الحل البشري – والتي لخصها " دوجي" في قوله : لايمكن لأحد أن يفسر – من الناحية الانسانية – كيف ان ارادة انسانية يمكن ان تسمو أو تعلو على ارادة انسانية أخرى .

الأساس القانوني للسلطة في الفكر الاسلامي السني قد حل إذن مشكلة الخضوع للسلطة لأنه أساس ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله . هذا فيما يختص بسيادة القانون والتشريع . أما فيما يختص بسيادة الأمة فقد كفلتها الشورى بوصفها أساس الحكم في الدولة الاسلامية، أولا، ومبدأ من مبادئ فن الحكم في الاسلام ثانيا . أما لكونها أساس الحكم فلأنها تتيح للشعب ان يكون صاحب الكلمة الأخيرة في شئون الحكم، يخضع لمشيئته الحكام جميعا ويلتزمون بتنفيذ ارادته، واما لكونها مبدأ من مبادئ فن الحكم، فلأنها تواجه الحاكم وقد استقر في منصبه لتقود وتوجه وترشد وتنصح وتعترض .

البيعة في الفكر السياسي الاسلامي والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي

١- لقد نقلت نظريات العقد الاجتماعي السيادة من الكنيسة وامراء الاقطاع إلى الملك ثم نقلت بعد ذلك إلى الشعب فجاءت فكرة السيادة بنت بيئتها، اما السلطة العامة في الدولة الاسلامية فمصدرها الشعب أيضا، ولكن في حدود الشريعة التي لها السيادة على الحاكم والمحكوم .

٢- عقد البيعة لاينشيء دولة، فالدولة الاسلامية لايرجع أصلها إلى عقد اجتماعي مثل الدولة الغربية، التي أنشأها العقد، وإنما الارادة الالهية هي التي اقتضت ان يكون للمسلمين دولة .

غير ان أسلوب نشأة الدولة الاسلامية يتشابه مع أسلوب العقد الاجتماعي في أمور ويختلف في أمور، فمثلا (بيعتا العقبة) تشكلان عقدا إيمانيا وإجتماعيا أدى إلى تكوين الدولة إلا ان الرسول عليه الصلاة والسلام لا يستمد سلطته من هذا العقد بينما الحاكم في العقد الاجتماعي يستمد سلطته من العقد . وأيضا الوثيقة الشهيرة باسم " دستور المدينة " التي وضعت لتنظيم العلاقة بين المسلمين بعضهم ببعض وبين المسلمين وغيرهم، لم يستمد منها الرسول صلى الله عليه وسلم سلطته على المؤمنين، وإنما استمدها منها فقط بالنسبة لغير المؤمنين .

٣- ومن أوجه الشبه بين عقد البيعة في الاسلام والعقد الاجتماعي، ان الرئاسة العامة لاتنعقد إلا بالاختيار والاتفاق والرضا عن طريق عقد البيعه – فهو فيما يرى الدكتور السنهوري – منشيء للسلطة أي ان الحاكم يستمد سلطته من العقد ومن رضا الأمة به، فعقد البيعة منشيء سلطة ولايؤسس دولة، ثم انه، أي عقد البيعة يتجدد بتجدد الحاكم . اما العقد الاجتماعي فيحصل مرة وينتج آثاره إلى الأبد .

٤- يقر العقد الاجتماعي أنظمة الحكم الديمقراطيه والارستقراطية والديكتاتورية، لكن الاسلام يرفض اطلاق حرية التشريع للشعب وممثليه ويقيدها بالآداب والأخلاق الواردة بالكتاب والسنة . كما يرفض النظام الطبقي الارستقراطي لأنه لايتحيز لطبقة من طبقات الشعب دون أخرى، بل الجميع على قدم المساواة . ويرفض أيضا النظام الديكتاتوري الذي يهدر كرامة وحقوق الانسان من أجل مجد وسيطرة الدولة .

٥- لقد أفرز العقد الاجتماعي أنظمة أخرى للحكم مثل النظام الرئاسي الذي يختلف عنه النظام الاسلامي أيضا بعدم سماحه لرئيس الدوله بالاستبداد نتيجة استقلاله عن السلطة التشريعية واعتماده على ثقة الشعب فيه، ومن جهة أخرى يختلف عن النظام البرلماني عندما تحاول السلطة التشريعية ان تستبد بالسلطة، ولا يسمح النظام الاسلامي للسلطة التشريعية ان تبتلع السلطة التنفيذية كما هو الحال في نظام حكومة الجمعية الوطنية . ويبتعد أيضا عن عيوب نظام الحكم المركزي . فهو لايركز السلطة في يد الحكومة المركزية، ولكنه يضع اختصاصات واسعه في يد الحكومات المحلية وتكون تحت الإشراف المباشر لرئيس الدولة في نفس الوقت.

٦- **ويبقى السئوال :** ومتى يتحقق هذا النظام الاسلامي الذي كان قائما بالفعل ودخل دائرة العمل والتطبيق، بينما كانت نظريات العقد الاجتماعي مجرد افكار لم يحقق أي واحد من أصحابها حلمه في حينه .

لكن النظام الاسلامي الذي تحقق، يمكن ان يتحقق، اما متى يتحقق، ففي تقدير الباحث، عندما يسلم المسلمون ويتشكل مجتمع المؤمنين، فيصبح نظام الحكم الاسلامي تحصيل حاصل .

خـــاتـمـه

أنتهى الفقه الاسلامي السني إلـى التعـامل مـع البيعـة بوصفهـا حكمـا شـرعيا ، يتطلب بالضرورة شروطا شرعية، كما لاتقـر الشريعة الاسـلامية نظـام الحكـم إلا إذا كان قائما على الشورى، فقد أمر الله بالشورى وسكت عن تفصيلها ليكون ولاة الأمر في كل أمة في سعة من وضع نظمها بما يلائم حالها وكذلك البيعة .

وهنا لايمكن القـول بـأن فـي الاسـلام قصـورا عـن مسـايرة الزمـن فـي شـكل الحكومة الملائمه لأن الاسلام أقر اسسا عادلة لا تختلف فيها أمة عن أمه .

فمبدأ الشورى ثـابت دائـم والبيعـة صـورة مـن صـوره، ولا رأي لأحـد فيـه ولا يملك أحد تغييره، لأنه تشريع دائم، ولكن الشكل متغير متطور .

فقد لاحظنا ان التجارب السياسية التي بدأت بتجربة سقيفه بني ساعده، والتـي ستظل إلـى ان يـرث اللـه الأرض ومـن عليهـا، هـي المـورد الرئيسي للفكـر السياسي الاسلامي وتظل مرحلة الخلافة الراشدة هي المثال، ومادونها هي فترات يتراوح واقعهـا في درجات البعد والقرب من المثال .

وعليه فإن التنوع الذي لازم كل تجربة من تلك التجارب، قـد أفـرز لنـا جوهـر نظام الحكم الاسلامي، كما دل علـى ان الاسـلام لايلزمنـا بشـكل ثـابت مـن أشـكال الحكم يمتنع على التغيير أو التبديل، وإنما يلزمنـا بجوهـر ثـابت لـه، ومبـادئ لا نحيـد عنها، اما الشـكل فـإلى النـاس يـرون فيـه رأيهـم، ويجتهـدون فيه بمـا يلائـم عصرهـم ومقتضيات حياتهم .

ويمكن استخلاص المبادئ "الدستورية" الاسلامية العامة عن طريـق تتبـع الحيـاة الواقعية للدولة الاسلامية في شتى العصـور بشـرط ان لاتتعـارض مـع أحكـام الشـريعة، ذلك ان الاسلام يقر كل نظام لا يتعارض مع مبادئه، فالنظم لم تظهر طفرة واحدة، ولم

تقف عند حد، وعلى سبيل المثال مصطلح "الوزارة" التي استحدثت في الدولة العباسية تعتبر من دعائم النظام "الدستوري" الاسلامي .

لامجال إذن للقول عن ضعف الجانب السياسي في الفكر الاسلامي السني فيما يتعلق بالأمور التأسيسية لمؤسسات الحكم وذلك لأن علاقة الحاكم بالمحكومين علاقة مباشرة، خاصة في مرحلة المثال، التي بدأت بحكم النبي صلى الله عليه وسلم، فالمحكومين ينظرون إلى الحاكم من خلال علاقة حميمة بينه وبين كل واحد منهم، كما انه هو أيضا يستقبل مباشرة مظاهر التأييد والثقة من المحكومين، فالعلاقة الروحية المباشرة بين النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه حاكما تم اختياره من الله والناس، يمكن ان تؤثر على فاعلية الجماعات والتكوينات الوسيطة التي تشكل نظم الحكم بمفهومها الحديث، قد صاحبها حرص الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه على تجسيد مبدأ الشورى الاسلامي الذي يحجب كل أشكال الجماعات والتكوينات الوسيطة التي أفرزتها الحضارة الغربية . لكن عندما بدأ اختيار الحكام من الناس فقط، نجح الاختيار عندما تأسس على الشورى، واختل عندما بعد عن هذا المبدأ .

ان المجتمع هو الذي يفرز قادته، عندما يكون قادرا على ذلك، فمجتمع الصدر الأول أفرز الصديق والفاروق وذي النورين وامام المتقين علي كرم الله وجهه وقد بدأ الوهن في المجتمع الاسلامي بيقظة النزعة الجاهلية وضعف العقيدة، والالتفاف حولها من قبل المنافقين، وبعد ذلك اختل التطبيق وانحرف، ومن أجل هذا لابد من اخماد تلك النزعة الجاهلية وتقوية العقيدة والعمل بمقتضاها. ليعود الاسلام كما كان، فلاعودة إلا بأن يسلم المسلمون ويتحقق مجتمع المؤمنين وتصبح الحرية هي التي تظلل سماء شورى البيعة .

إن ماجعل نظم الجكم التي أعقبت الخلافة تزداد تعسفا جيلا بعد جيل، إلى ان وصل الأمر ببعض فلاسفة المسلمين إلى محاولة النجاة بالنفس والروح وهجر القرية الظالمة إلى عالم صنعوه بعقولهم وأفكارهم هو عالم المدن الفاضلة، هو ان الواقع الذي

ساد الحكم بعد الخلافة قد استفحل، لأن للواقع دائما قوة تتمثل في المستفيدين من استمراره يدافعون عنه، ويتسم دفاعهم في معظم الأحيان بالضراوة، لأن الأمر يتعلق بمصالحهم، وهم أنفسهم الذين ساهموا في صنع ذلك (الواقع).

لقد ارتضى الفقهاء، أحيانا، بعض التجاوزات، كأمر ضرورة، فرضه واقعهم السياسي، وقد حاولوا ان يلبسوا هذا الواقع ثوبا شرعيا أو باستجداء مشروعيته من أعمال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ونأخذ ولاية العهد كمثال، فلئن أجازوا ولاية العهد واشترطوا لها شروطا معينة، اضطروا إلى التنازل عن بعضها استجابة للواقع فيما بعد، فأدى ذلك إلى فتح الباب للتوريث عن طريق ولاية العهد، واستمر الأمر إلى يومنا هذا، مع ان هؤلاء الفقهاء لايجوزون التوريث .

إذن فالشورى هي طريق أهل السنة وتطبيقها في المجال السياسي هو مايعبر عنه بالبيعة . وهذا مادفع بعض المفكرين إلى تصنيف الخلافة الاسلامية أو الحكومة الاسلامية إلى حكومة صحيحة تتوفر فيها كل عناصر البيعة، وحكومة ناقصه أو فاسدة، يلتزم بها المسلمون بصورة مؤقته، للضرورة . حتى يتم تغييرها .

وفيما يلي أهم المبادئ التي أفرزتها التجارب السياسية في مجال البيعه:

(١) ان البيعة تمر بعدة مراحل حتى تكتمل .

(٢) ان الشورى هي أساس البيعة .

(٣) ان الحرية هي أهم سمات شورى البيعة .

(٤) ان الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة .

(٤) ان الإكراه على اي من طرفي عقد البيعه مرفوض .

(٦) ان تتوفر شروط معينه في الناخبين والمرشحين على السواء .

(٧) ان تتوفر شروط معينه لصحة عقد البيعة .

كما نشأت فكرة أهل الحل والعقد واتضحت معالم الدور الهام المناط بهم لتحقيق البيعة، واتضحت معالمهم التي كانت مبعثرة في كتب الفقه الاسلامي،

وتحددت علاقتهم بمبدأ الشورى، اما عن علاقتهم بأهل الشورى، فهم منهم بالمعنى الاختصاصي، أي ان أهل الاختيار وأهل الحل والعقد، وأهل الاجتهاد، يفرزهم جميعا مجتمع المؤمنين، أهل الشورى.

ويعترف الاسلام بما في داخل الذات الانسانية من دوافع فطرية غريزية عديدة، ومن هذه الدوافع ينتج التعدي والتجاوز والفجور، فكأن الانسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس ذلك على الآخرين.

كما يهتم الاسلام بالانسان الذي حمل الامانة، ويكفل حريته في الرأي والتملك والاعتقاد، فلو اكره الانسان على الإيمان لكان في هذا الإكراه مصادره لطبيعته، ومن هنا كان الخطاب القرآني المو جه للرسول صلى الله عليه وسلم :"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" سورة يونس آية ٩٩.

من أجل هذا وجب أن يكون هذا الانسان هو محور اهتمامات الفكر السياسي السني عندما يتعامل مع نظم الحكم، فمجموع الأفراد هو المجتمع الذي يعتبر الطرف الأساسي في القضية.

وذلك بمحاولة القضاء على أسباب الخلاف المذموم، فإذا كان الخلاف المحمود هو المعبر عن حرية الرأي، فإن الخلاف المذموم هو المعبر عن العصبية والهوي.

ومن أجل هذا يتعين إعادة قراءة السنة قراءة صحيحة إذ في هذه القراءة يمكن القضاء على الكثير من أسباب الخلاف لأن أهل السنة في الواقع هم جماعة المسلمين، ولأنهم لم يصنفوا كفرقة أو مذهب، ومن أجل هذا ادعت كل فرقة انها تتمسك بالسنة، ومن هنا يبرز الأمل في ان يشكل الجميع أهل السنة وأهل الشورى ومجتمع المؤمنين.

ونلاحظ الآن ومنذ بدأت الصحوة الاسلامية ازدياد التمسك بالدين، بينما نلاحظ ان النهضة الأوربية قد خاصمت الدين ممثلا في الكنيسة .

وبينما نجد اسناد الحكم في النظم الوضعية والتعاقدية قد بدأ بوسائل الإسناد المطلقة (الاوتقراطية) وأهمها الوراثة أو القوة ثم انتهت إلى الوسائل الديمقراطية، نجد النظام الاسلامي في الحكم يبدأ بالأساليب (الشورية) الديمقراطية وينتهي بالأساليب الأوتقراطيه .

وبينما يعجز النظام التعاقدي في إيجاد حل بشري لمشكلة السيادة نجد ان النظام الاسلامي لايعرف اساسا مثل هذه المشكله لأنها محلولة-لديه بسيادة التشريع المتمثله في القانون الالهي وسيادة الأمة وفقا لمبدأ الشوري .

والحمد لله رب العالمين،،،

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبويه

م	الحديث	التخريج	الصفحة
١٠	(إنـي واللـه لا أعطـي أحد...)	رواه البخارى فى صحيحه.	٨٢
١١	(إن أمتي لاتجتمع علـى ضلاله...)	سنن الترمذى ٤٤٦/٤، وسـنن ابـن باجـه ١٢٠٣/٢ والجـامع الصغـير للسيوطى ص:٨٨	١٠١
١٢	(مـا رأيـت أحـداً أكـثر مشوره...)	الترمذى، أبو عيسى محمد بن عيسى بـن سـوره: الجـامع الصحيـح وهـو سـنن الترمذى. مطبعـة مصطفـى البـابى الحلبـى الطبعـة الاولـى ١٩٦٢م جـ٤ ص٢١٤ حديث رقم ١٧١٤.	١١٢
١٣	(المستشار موتمن....)	أبوداود سليمان بـن الأشـعث بـن أسـحق الأزدى السجسـتانى: سـنن أبـى داود، مطبعـة مصطفـى البـابى الحلبى، الطبعـة الأولى ١٩٥٢م جـ٢ ص ٦٢٦ البيهقـى، أبو أحمد بـن الحسين بن علـى: السـنن الكـبرى، طبعـه مجلـس دار المعـارف العثمانيـة بحيـدر أبـاد ـ الطبعـه الأولـى ١٣٥٢هـ جـ١٠ص١١٢، وعـن أبـى مسعود فى سنن ابـن ماجـه طبعـه عيسـى البـابى الحلبـى بمصـر ١٩٧٢م جـ٢ ص١٢٣٣ حديث رقم ٢٧٤٥.	١١٢
١٤	(المستشار موتمن....)	السيوطى، جلال الدين الجامع الصغير من حديث البشـير النذير - مطبعـة حجـازى بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ الناشـر المكتبة التجارية الكبرى بمصر جـ ٢ ص ٥٧٦ حديث رقم ٩٢٠١.	١١٢
١٥	(إذا استشـار احدكـم اخاه....)	ابن ماجه، أبـو عبدالله محمـد ابـن يزيـد القزوينى، سـنن ابـن ماجـه، طبعـه عيسـى البـابى الحلبـى بمصـر ١٩٧٢م جـ٢ ص١٢٣٣، الحديـث رقـم ٣٧٤٧، وأورده السيوطى فى الجامع الصغير جـ١ ص٥٧ رقم ٤٢٥.	١١٣

١٦	ماتشاور قوم قط إلا هداهم....)	العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل المعروف بابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ١٩٥٩م جـ١٧ ص١٠٢.	١١٣
١٧	(إن امتى لن تجتمع على ضلاله....)	السيوطى: الجامع، جـ٤ ص٢٥١.	١١٣
١٨	(ماشقى قط عبده بمشوره...)	القرطبى: الجامع لاحكام القرآن، جـ٤ ص٢٥١.	١١٣
١٩	(يارسول الله اخرجت عامدا...)	البخارى، أبوعبدالله بن محمد بن اسماعيل بن ابراهيم صحيح البخارى طبعه دار الشعب ١٣٧٨هـ جـ ٥ص ١٦١.	١١٣
٢٠	(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...)	رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى	١٢٢
٢١	(كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته....)	رواه البخارى ومسلم	١٢٥
٢٢	(رفع عن امتى الخطأ والنسيان....)	البخارى ـ صحيح البخارى	١٤٥
٢٣	(أصبت السنة وأجزاتك)	سنن أبوداود النسائى وسنن الدرامى	١٥٤
٢٤	(لو لم تفعلوا لصلح...)	صحيح مسلم بشرح النووى (الطبعة الحديثة) جـ١٥ ص١١٦ وأنظر: ابن تيميه: الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد القاهرة مطبعة العاصمة ١٩٦٠م، صص ١٩١، ١٩٢.	١٥٤
٢٥	(لانورث، ماتركناه صدقه...)	رواه مسلم وله طرق وروايات أخرى	١٥٦
٢٦	(تكون أمتى فرقتين...)	صحيح مسلم رقم (١٠٦٤) (١٥١) فى الزكاه	١٥٧

٢٧	(ليس منا من دعا إلى عصبيه...)	أخرجه مسلم والنسائي وأبوداود	١٦٧
٢٨	(مابعث الله نبيا إلا في...)	أخرجه الامام أحمد فى كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث تحت كلمة (منع).	١٦٧
٢٩	(لاضرر ولاضرار....)	رواه أحمد في المسند ـ الطبعة الثانية ـ جـ٥ ص ٣٢٧ وابن ماجه جـ٣ ص ٧٨٤ رقم ٢٣٤٠.	١٧٥
٣٠	(إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ....)	متفق عليه واللفظ للبخارى١/٢	١٧٦
٣١	(تركت فيكم أمرين لن تضلوا....)	سنن أبي داود ـ ابن ماجه ـ الموطأ للامام مالك. والمسند للامام آحمد بن حنبل.	١٧٧
٣٢	(لاتكتبوا عنى ومن كتب غير القرآن....)	صحيح مسلم والامام أحمد وسنن الدرامي.	١٧٧

المراجع العربية

* اباظه ، ابراهيم الدسوقي، الغنام، عبدالعزيز: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح بيروت، ١٩٧٣م.

* ابن ابي الحديد ، عز الدين أبوحامد عبدالحميد بن هبه الله المدائني: شرح نهج البلاغه، دار احياء الكتب العربيه ، القاهرة ١٩٦٧م.

* ابن أبي الربيع ، شهاب الدين أحمد بن محمد : سلوك المماللك في تدبير المماللك ، دار الأندلس، الطبعه الثانيه ١٩٨٠م.

* ابن الأثير، على بن أحمد أبي الكرم: الكامل في التاريخ، بولاق سنة ١٢٧٤هـ.

* ابن العربي، أبوبكر المالكي: العواصم من القواصم ، دار الكتب السلفيه بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

* ابن تيميه ، تقي الدين أبو العباس ، أحمد بن عبدالحليم بن الامام مجد الدين أبي البركات عبدالسلام بن أبي محمد بن عبدالله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن على بن عبدالله بن تيميه الحراني . منهاج السنة النبويه نقد كلام الشيعه القدريه، تحقيق أحمد رشاد سالم، مكتبة العروبة بالقاهرة طبعه ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

- السياسة الشرعيه في إصلاح الراعي والرعية ، حققه بشير عون، مكتبه دار البيان، دمشق ١٩٨٥م.

- درء تعارض العقل والنقل ، إعداد ودراسة محمد السيد الجليند، اشراف ومراجعه عبدالصبور شاهين، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، الطبعه الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.

- منهاج الاعتدال.

* ابن جماعه ، بدر الدين ابي عبدالله محمد : تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، مخطوطه بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

* ابن حزم ، ابومحمد على بن محمد الظاهري الأندلسي : الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، ١٩٦٤م، ١٣٨٤هـ.

* ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي : مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت لبنان الطبعة الرابعة ، ١٩٨١م.

* ابن سعد ، محمد : الطبقات الكبرى ، دار التحرير القاهرة.

* ابن عابدين : حاشية ابن عابدين المطبعة المصرية ببولاق ١٢٨٦هـ،

* ابن قدامه المقدسي ، موفق الدين أبومحمد عبدالله بن أحمد : المغني . مطبعة المنار ، القاهرة ١٣٦٧هـ.

* ابن قيم الجوزيه ، ابي عبدالله محمد بن أبي بكر المزرعي الدمشقي.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .دار الكتب العلميه ، بيروت ، لبنان ١٩٥٢م.

- الموقعين.

* ابن كثير ، أبي الفداء اسماعيل عماد الدين بن عمر.

- تفسير ابن كثير.

- البداية والنهاية . مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٥٨م.

* ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري لسان العرب ، طبعه مصوره من طبعة بولاق المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

* ابن نديم : الفهرست.

* ابن هشام ، ابي محمد عبدالملك بن هشام المعافري.

السيرة النبوية ، ضبط طه عبدالرؤوف ، مكتبه الكليات الأزهرية طبعة ١٩٧٤م.

* أبوزهره ، محمد : الإمام زيد.
- مالك ، حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٤٦م.
- المجتمع الإنساني في ظل الاسلام ، طبعة مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر ١٩٦٦م.
- ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه ، الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ، ١٩٤٥م.
* أحمد بن على المصري : المصباح المنير ، الأميرية بالقاهرة ١٩٢٥م.
* اسلام ، عزمي : جون لوك ، سلسلة أعلام الفلاسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٦م
* اسماعيل، يحي : منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، دار الوفاء الطبعة الأولى ١٩٨٦م. (رساله دكتوراه).
* أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكاتب العربي ١٩٦٨م.
- قوانين ، ترجمه من اليونانيه إلى الإنجليزية تايلور ونقله إلى العربية محمد حسن ظاظا ، مطابع الهيئة المصرية العامة
* امام ، عبدالفتاح امام : توماس هوبز ، فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ القاهرة.
* الاسفراييني ، أبواسحاق ابراهيم بن محمد : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجيه عن الفرقة الهالكة ، مكتبة نشر الثقافة الاسلامية القاهرة ، الطبعة الأولي ، ١٩٤٠م.
* الأشعري ، على بن اسماعيل : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م.

* الآمدي ، علـي : الإحكـام فـي أصـول الأحكـام ، نشـر مكتبـة صبيـح طبعـة ١٩٦٠م القـاهرة.

* الأنصاري ، عبدالحميد اسماعيل نظام الحكم في الاسلام ، دار قطري بن فجـاءه ، قطر ١٩٨٥م.

- الشـورى وأثرهـا فـي الديمقراطيـه ، بيروت المكتبـة العصريـة الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* الإيجي بشـرح الجرجـاني : المواقـف ، مطبعـة السـعادة بمصـر ، الطبعـة الأولـى ١٣٢٥هـ.

* الباقلاني ، الامام القاضي أبى بكر محمد بن الطيب : التمهيد في الرد على الملحـده المعطله والرافدة والخـوارج المعتزلـة ، مطبعه لجنة التأليف والترجمة والنشر طبع القاهرة ١٩٤٧م.

* البخاري ، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم : صحيـح البخـاري ، طبعـة دار الشعب ١٣٧٨هـ القاهرة.

* البـدوي ، اسـماعيل : اختصاصـات السـلطة التنفيذيـة فـي الدولـة الاسـلامية والنظـم الدسـتورية المعـاصرة ، رسـالة دكتـوراه ، كليـة الشـريعة والقـانون ١٩٧٥م.

* البري ، زكريا : الحريـة السياسـية فـي الاسـلام ، مقـال نشـر بمجلـة عـالم الفكـر ، المجلد ١ العدد ٤.

* البغدادي ، الامام الاستاذ ابي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي:

- أصول الدين ، مطبعة الدولة ١٩٢٨م.

- الفرق بين الفرق مطبعة المدني بالقاهرة.

* البهي، محمد: الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيـه . دار التوفيق النموذجية ، مكتبه وهبه ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م.

الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم ، مكتبة وهبه القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* التركي ، عبدالله بن عبدالمحسن : أسباب اختلاف الفقهاء ، مدير جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، مكتبة الرياض الحديثة بالرياض ١٩٧٧م.

* التكريتي ، ناجي : الفلسفة السياسية عند ابن ابي الربيع ، دار الاندلس ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* التفتازاني ، سعد الدين : شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين الشارح مطبعة الحاج محرم افندي السندي باسطانبول ١٣٠٥هـ.

* الجرف ، طعيمه : نظريه الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة في العام الجامعي ١٩٦٣م - ١٩٦٤م.

* الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ابن محمد بن عبدالله بن حيديه : الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد ، طبع الجزائر ١٩٣٠م.

* الحافظ بن عبدالبر : الاستيعاب.

* الحصكفي، محمد بن على الملقب بعلاء الدين الحصكفي الدمشقي : الدر المختار شرح تنوير الأبصار للتمرتاش مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٦م.

* الخضري ، محمد : اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ، مطبعه الاستقامة بالقاهرة الطبعة الرابعة.

* الخطيب ، عبدالكريم : الخلافة والامامة ديانه وسياسه مقارنه للحكم والحكومات في الاسلام، دار الفكر العربي ١٩٦٣م- ١٣٨٣هـ.

* الخميني ، آية الله : كتاب كشف الأسرار ، ترجمه محمد البنداري تقديم محمد الخطيب دار عمان للنشر والتوزيع ١٩٨٧م.

- الحكومة الاسلامية ، دروس فقهيه القاها الإمـام الخميني على طلاب علوم الدين تحت عنـوان "ولاية الفقيـه" ، إعـداد وتقديم حسن حنفي ، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

* الدينوري ، أبومحمد عبدالله بن مسلم بن قتيبه : الامامة والسياسة مطبعة النيل بالقاهرة ١٩٠٤م.

* الدسوقي ، محمد عرفه : الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل بن اسحق وعليه حاشيه محمد عرفه الدسوقي وعليه تقريرات محمد عليش طبعه احياء دار الكتب العربية.

* الدهلوي ، ولي الدين : حجة الله البالغة ، مصر دار طباعة المنيريه بالأزهر ١٣٥٢هـ.

* الدوري ، قحطان عبدالرحمن : الشورى بين النظرية والتطبيق ، مطبعه الأمة ببغداد ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

* الرازي ، فخر الدين أبوعبدالله عمر القرشي : مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير المطبعة البهية المصرية بالقاهرة ١٩٣٨م.

* الرحيباني ، مصطفى السيوطي : مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهي في الجمع بين الامتناع والمنتهي ، منشورات المكتب الاسلامي بدمشق الطبعة الأولى ١٩٦١م.

* الرصاصي ، توفيق عبدالغني : اسس العلوم السياسيه في ضوء الشريعة الاسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م ، القاهرة.

* الرمادي ، جمال الدين : الشورى دستور الحكم الاسلامي ، العدد السابع والثمانون من سلسلة الكتب الاسلامية التي يصدرها للشئون الإسلامية.

* الرملي ، شمس الدين محمد بن أبي العباس : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.

* الريس ، محمد ضياء الدين : النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة السابعة ١٩٧٩م.

* الزمخشري ، ابي القاسم جار الله محمود بن عمر : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل المكتبة التجارية ١٣٥٤هـ.

* السرخسي ، محمد بن احمد بن سهل أبوبكر : شرح السيد الكبير ، دار المعارف النظامية بحيدر أباد ، الهند الطبعة الأولى.

* السنهوري ، عبدالرزاق أحمد : فقه الخلافة وتطورها بالفرنسية ، ترجمه ناديه عبدالرزاق السنهوري ، ومراجعة وتقديم توفيق الشاوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.

* السيوطي: تاريخ الخلفاء.

- زهر الربي على المجتبي.

- شرح سنن النسائي للسيوطي.

* الشرقاوي ، عبدالرحمن : على إمام المتقين ، دار غريب.

* الشنيطي ، محمد فتحي : نماذج من الفلسفة السياسية ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦١م.

* الشهرستاني، أبوالفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد.

- نهاية الاقدام ، بغداد مكتبة المثني.

- الملل والنحل ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح بمصر الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ.

- الشيبي ، كامل : الصلة بين التصوف والتشيع ، بغداد ١٩٦٤م.

* الطباطبائي ، السيد محمد حسين : نظرية السياسة والحكم في الاسلام ، ترجمة وتقديم محمد مهدي الآصفي ، المكتبة الاسلامية الكبرى وقسم

الإعلام الخارجي مؤسسة البعثة – طهران . الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

* الطبري ، أبوجعفر محمد بن جرير:

- تاريخ الأمم والملوك ، القاهرة ١٣٢٦هـ.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر الطبعة الثانية ١٩٥٤م.

- تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت من سلسلة روائع التراث العربي، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٧م.

* الطماوي ، سليمان محمد : السلطات الثلاثة ، مطبعة جامعة عين شمس طبعة ١٩٨٦م.

* العربي ، محمد عبدالله : نظام الحكم في الاسلام ، دار الفكر ، بيروت.

* العسقلاني ، الحافظ شهاب الدين ابي الفضل المعروف بابن حجر:

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري .مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٩٥٩م.

* العقاد ، عباس محمود : معاوية بن ابي سفيان ، طبعة دار الهلال.

* الغزالي ، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد:

- المنقذ من الضلال.

- إحياء علوم الدين ، المطبعة العامرة الشرفيه بمصر ١٣٢٦هـ.

- الاقتصاد في الاعتقاد ، طبع بمصر القاهرة ١٣٢٠هـ.

- فضائح الباطنيه ، حققه عبدالرحمن بدوي ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، الدار القومية للطباعه والنشر القاهرة ١٩٦٤م.

* الغزالي محمد : دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ، دار الأنصار.

* الفارابي ، ابو النصر محمد:

- إحصاء العلوم حققه وقدمه الدكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٤٦م.
- آراء أهل المدينة الفاضلة تصحيح عبدالوصيف محمد الكردي مطبعة حجازي ، الطبعة الثانية ١٩٤٨م.
- فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، مقدمة وتصحيح وشرح علي عبدالواحد وافي ، لجنة البيان العربي الطبعة الثانية ١٩٦١م.
* الفراء ، أبي يعلي محمد بن الحسين : الأحكام السلطانيه ، صححه وعلق عليه المرحوم محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلميه ، بيروت ١٩٨٣م.
* القاسمي ، ظافر : نظام الحكم في الشريعه والتاريخ الاسلامي ، دار النفائس بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
* القاضي ، عبدالجبار أبوالحسن عبدالجبا الأسد آبادي:
- شرح الأصول الخمسه.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمود سليمان دنيا . مراجعة طه حسين ، طبعه القاهرة ١٩٦٦م.
* القرضاوي ، يوسف : الصحوة الاسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، كتاب منشور على حلقات بجريدة الشرق الأوسط. الحلقة ١٤ العدد (٤١٥٠) ٩/٤/١٩٩٠م ص ١٤.
* القرطبي ، أبوعبدالله محمد بن أحمد : الجامع لاحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصريه الطبعة الثانية ١٩٦٥.
* القلقشندي ، أبوالعباس شهاب الدين أحمد بن علي:
- مآثر الانافة في معالم الخلافه ، الكويت ، وزارة الارشاد ١٩٦٤م.

- صبح الأعشى في صناعة الانشاء ، طبعة دار الكتب المصرية.

* الكمالان ، كمال بن أبي شريف : المسامرة ، في شرح المسابرة لكمال ابن همام مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧هـ.

* الكمال بن الهمام : المسايره – مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧هـ.

* الماوردي ، ابي الحسن على بن محمد بن حبيب البصري البغدادي:

- الأحكام السلطانيه ، مكتبة الخافجي

- تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسه الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد ، دار العلوم العربية ، بيروت . لبنان ١٩٨٧م.

* المسعودي ، على بن الحسين : مروج الذهب ، مطبعه السعادة القاهرة ١٩٨٥م.

* المطيعي ، محمد بخيت : حقيقه الاسلام وأصول الحكم ، المطبعة السلفيه بالقاهرة ١٣٤٤هـ

* المودودي ، أبوالأعلى:

- نظرية الاسلام وهديه في السياسه والقانون والدستور مراجعة : محمد عاصم الحداد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٦٩م

مجموعة رسائل المودودي ، ترجمه : جليل حسن الاصلاحي.

- الخلافة والملك ، ترجمة أحمد ادريس ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٨م.

- الحكومة الاسلامية ، المختار الاسلامي للطبع والنشر . القاهرة ، الطبعة الثانيه ١٩٨٠م.

* النجار ، حسين فوزي : الاسلام والدولة العصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧م.

* النشار ، على سامي :نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ١٩٧٧م.

* النووي ، أبي زكريا : منهاج وشرحه مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لمحمد الشربيني الخطيب ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٩٣٨م.

* اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمه تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦م.

* أيش ، يوسف : نصوص في الفكر السياسي ، دار الطليعه بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦م.

* باركر ، ارنست : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمه : لويس اسكندر موسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.

* باول ، جون : الفكر السياسي الغربي ، ترجمه : محمد رشاد خميس ، مراجعه : راشد البراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٨٥م.

* باومر ، فرانكلين .ل : الفكر الأوربي الحديث ، ترجمه أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.

* بدوي ، ثروت : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب الساسيه الكبرى ، دار النهضة العربية ١٩٦٧م.

* بدوي ، عبدالرحمن : امانويل كنت ، فلسفة القانون والسياسه ، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٧٩م.

* بريلو ، مارسيل : علم السياسة ، ترجمة محمد برجاوي ، منشورات عويدات ، بيروت باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

* بسيوني ، صلاح الدين : الفكر السياسي عند الماوردي ، دار الثقافه للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٣م.

* جارودي ، روجيه : مايعد به الاسلام ، ترجمة قصي أتاسي ، ميشيل واكيم ، دار الوثبه ، دمشق، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

* جان جاك روسو : العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق الاسلامية ، ترجمة : عادل زعيتر، اللجنه الدولية لترجمة الروائع الانسانيه (آلاونسكو) دار المعارف بمصر ١٩٥٤م.

* جريشه، علي : مصادر الشريعة الاسلامية.

* جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمه محمد يوسف موسى ، دار الكتاب المصري القاهرة ١٩٤٦م.

* حجاب ، محمد فريد : الفلسفه السياسية عند اخوان الصفا ، مقدمه للدكتور عز الدين فوده. جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية . القاهرة ١٩٧٦م.

* حسن ، حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، مكتبه النهضة المصرية ، الطبعة التاسعة ١٩٧٧م.

* حقي ، ممدوح : مقدمه كتاب ابن حزم ، حجة الوداع ، طبعة دمشق.

* حلمي ، محمود ، نظام الحكم الاسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة ، طبعة دار الفكر العربي. الطبعة الثانية ١٩٧٣م.

* حلمي ، مصطفى : نظام الخلافة في الفكر الاسلامي.

* خالد محمد خالد : الدوله في الاسلام ، القاهرة ، دار ثابت ، الطبعه الأولى ١٩٨١م.

* خلاف ، عبدالوهاب : السياسه الشرعيه أو نظام الدولة الاسلاميه في الشئون الدستوريه والخارجيه والمالية ، طبعه دار الانصار بمصر ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

- السلطات الثلاث في الاسلام . مقال نشر مجلة القانون والاقتصاد السنة ٦، العدد ٤، صدر في ابريل ١٩٣٦م.
- خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي ، طبع الدار الكويتيه - الكويت.
- علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الاسلاميه ،الطبعة الثانية لدار القلم القاهرة.

* خلف الله ، محمد أحمد : القرآن والدولة ،المؤسسة العربيه للدراسات والنشر . بيروت ١٩٨١م.

* خليفه ، عبدالرحمن : مقالات سياسيه ، دار المعرفه الجامعيه ، الاسكندريه ١٩٨٥م.

* ديورانت ، ول : قصة الحضارة (عصور الايمان) ، ترجمة محمد بدران ١٩٧٥م.

* ربيع ، حامد : سلوك المالك في تدبير الممالك ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٨٠م.

* رشيد رضا : - الخلافة أو الامامة العظمي . مطبعه المنار ١٣٤١هـ.
- تفسير القرآن الحكيم المسمى : تفسير المنار ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣.

* زقزوق ، محمود حمدي : جريده الأهرام عدد الجمعة ١٩٩٢/٨/٤١م ، حوار بعنوان بدأت حضاره الغرب الحديثه من قاعدة ابن رشد.

* رورنتال .م : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم : دار الطليعه للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

* سباين ، جورج : - تطور الفكر السياسي ، ترجمه الدكتور : راشد البراوي ، دار المعارف بمصر.
- تطور الفكر السياسي ، ترجمه حسن جلال العروسي ، مراجعه وتقديم محمد فتح الله الخطيب القاهرة ١٩٦٤م.

- تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ترجمه راشد البراوي (دارالمعارف ١٩٧١م).

* سبينوزا : رساله اللاهوت والسياسة ، ترجمه : حسن حنفي ، مراجعة :فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧١م.

* سعفان ، حسن شحاته : منتسكيو ، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب (بدون تاريخ).

* شلتوت، محمود: - من توجيهات الاسلام ١٣٨٩-١٩٥٩م، من مطبوعات الاداره للثقافة الاسلاميه بالأزهر.

- الاسلام عقيده وشريعه ، دار الشروق بالقاهرة الطبعة الثالثه ١٩٨٥م.

* صبحي ، أحمد محمود : الزيديه ، الزهراء للاعلام العربي ، الطبعة الثانية ١٩٤٨م.

* طه حسين : من تاريخ الأدب العربي : المجلد الأول .العصر الجاهلي والعصر الاسلامي دار العلم للملايين ، الطبعة الثانيه ١٩٧٥م.

* ظهير ، احسان الهي : الشيعه والتشيع فرق وتاريخ ، الناشر : اداره ترجمان السنه باكستان، الطبعة الثالثة ١٩٨٤م.

* عبدالجبار ، أحمد الهمزاني : تثبيت دلائل النبوه ، تحقيق : عبدالكريم عثمان ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٥٦م.

* عبدالجواد ، أحمد فؤاد : الاتجاه الانساني في تفسير الحقيقه عند ف، ك، س ، شيللر رساله ماجستير ، قسم الفلسفة ، جامعة القاهرة ١٩٨٤م.

* عبدالخالق ، عبدالرحمن : الشورى في ظل نظام الحكم الاسلامي ، الكويت ، دار السلفيه، ١٩٧٥م.

* عبدالرازق ، علي : الاسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق ممدوح حقي ، دار مكتبه الحياه، بيروت.

* عبدالكريم ، فتحي : الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي ، مكتبه وهبة الطبعة الثالثة ١٩٨٤م.

* عبده ، محمد : الاسلام والنصرانيه ، مطبعة دار المنار ، الطبعة الثامنه ١٣٧٣هـ.

* عفيفي ، محمد الصادق : المجتمع الاسلامي وأصول الحكم ، القاهرة ، دار الاعتصام ١٩٨٠م.

* علي ، الوردي : وعاظ السلاطين.

* علي ، عبدالجليل محمود : مبدأ المشروعية في النظام الاسلامي والأنظمة القانونيه المعاصره، عالم الكتب ، الطبعة لأولى ١٩٨٤م.القاهرة.

* عماره ، محمد : الاسلام والسلطة الدينيه ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧م.

* عوده ، عبدالقادر : الاسلام وأوضاعنا السياسيه .مطبعة دار الكتاب العربي ١٩٥١م.

ـ التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، دار التراث للطبع والنشر الطبعة الثالثة.

* عيسى ، عبدالجليل : مالا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين ، دار القلم ، القاهرة.

* فلهوزن ، يوليوس : الخوارج والشيعة ، مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي .وكالة المطبوعات بالكويت الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

ـ تاريخ الدولة العربية ، نقله من الألمانية إلى العربية الدكتورمحمد عبدالهادي أبو ريده.

ـ أحزاب المعارضه السياسيه الدينيه في صدر الاسلام.

* فهمي ، مصطفى أبوزيد : النظرية العامه للدولة ، منشأة المعارف بالأسكندرية ، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

* قاسم ، عبدالستار : الفلسفه السياسيه التقليديه (افلاطون وأرسطو) ، عمان المطبعة الأردنيه ١٩٧٩م.

* قطب ، سيد : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت ١٩٦١م.

* قطب ، محمد : جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

* كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٩٥٧م.

* لابيار ، جان وليم : السلطة السياسية ، منشورات عويدات ، بيروت باريس ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

* متولي ، عبدالحميد : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، منشأة المعارف الطبعة السادسة ١٩٧٦م.

- مبادئ نظام الحكم في الاسلام . دار المعارف القاهرة الطبعة ١٩٦٦م.

* محمود ، زكي نجيب : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعه الخامسة ١٩٧٨م.

- الموسوعة الفلسفيه المختصرة ، مكتبة الآنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٢م.

- رؤية اسلامية ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

* محمود ، عبدالحليم : التفكير الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ١٩٨٤م.

- السنة في مكانتها وتاريخها ، الهيئة المصرية العامه للكتاب ١٩٨٦م.

* محمود ، عبدالقادر : الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

* محمود ، فوقيه حسين : مقالات في أصالة المفكر المسلم ، دار الفكر العربي ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

* مدكور، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م.

* مسلم ، الامام أبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري : كتاب الإمارة من صحيحه تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي طبعة أولى ١٣٧٥هـ، ١٩٥٥م.

* مطر ، أميره حلمي : الفلسفة السياسية ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.

* معجم ألفاظ القرآن : إعداد مجمع اللغة العربية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٧٠م .(مجلد أول).

* موسى ، محمد يوسف : نظام الحكم في الاسلام ، دار الكاتب العربي الطبعة الثانية ١٩٦٣م القاهرة.

* نصيف ، عبدالله عمر – الفاروقي ، اسماعيل راجي : العلوم الطبيعية والاجتماعية وجهة النظر الاسلامية . ترجمة عبدالحميد الخريبي ، الناشرجامعة الملك عبدالعزيز وشركة عكاظ بجده ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

* هريدي ، أحمد : نظام الحكم في الاسلام ، محاضرات لطلبة الدراسات العليا لدبلوم الشريعة، كلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٦٨م.

* هويدي ، فهمي : – القرآن والسلطان ، دار الشروق الطبعة الأولى ١٤٠١هـ- ، ١٩٨١م. الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

ـ التدين المنقوص ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، ١٩٨١م. والطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

* هيكل ، محمد حسين : الحكومة الاسلامية ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٩م.

* وزارة الارشاد الاسلامي ، دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي : المذهب السياسي في الاسلام ، بمناسبة يوم الجمهورية الاسلامية الطبعة الأولى بطهران ١٤٠٥هـ.

* وصفي ، مصطفى كمال : مصنفه النظم الاسلامية القاهرة مكتبة وهبه ١٩٧٧م.

المراجع الاجنبية

* Ameer Ali, Sayed: Ashort History of the saracens, London,1954.

* Arnold,Thomas :The caliphate, Oxford University Press,1924.

* Bendix, Reinhard Max Weber : an intellectual portruit, New York(Ranb.Co),1962.

* Development of Muslim Theolagy jurisprudence and canstitutional Theory (New York) 1903.

* Duguit : souverainete' et Liberte , Paris, 1922.

* Dunlop, D,M: Al.Farabi, Fusul Almadani, cambridge 1961.

* Encyclopaedia of social sciences.

* Fitzgerald, Dr.v: Muhummedan Low.ch.

* Gert, Bernard : Thomas Habbes's Decive. Ed.with an introduction by B.Gert, Hamanities press.U.S.A, 1979.

* Gibb, H.A.R : Muhammedan , 1949.

* Hobbes, Thomas of malmesbary : the English Works, collectd and Edited by sir william Moles worth. London. second. Reprint, 1966.

* Hobbes, Thomas Leviathan, An introduction by J.plamenatz, Fontana Edition 1978.

* Hoffding, Harold: History of Modern. philosophy. by B.E. Meyer Macmillan, 1920.

* Ibanez, Felix Marri : Tales of philosophy, clarkson, New York, 1967.

* Laslett, peter : social contract, art in the Encyclopadia of philosophy.

* Lawrence, T.E. : seven pillars of wisdow cape, 1937.

* Locke, john : An Essay conceruing the true, original, extent and end of civil government in political. philorophers saxe commins edition, New York, 1954.

* Macpherson, C.B : The political Theory of poss essive. Individualism, Hobbes to Locke, Oxford, University press, 1979 .

* Mintz , Samuel : The Hunting of Leviathan. seventeenth century Reactions To the materialism and Moral philosophy of Thomas. Hobbes . Cambridge University press,1962.

* Nallino, C.A: Cited by sir T.Annold in his book "The Caliphate".

* Oakeshott, Michael : Hobbes on civil Association Berkeley and Los Angeles University of colif ornmapress, 1975.

* Pauljanet et Gabriel seaille : Histoire de la philosophie, Les problemes et Les 'ecoles Quator zieme edition, Paris, 1928.

* Plamenatz, john:Man and society, Long man paper bock 1979.

* Rousseau, Jean, jacgnes :The social contract.

* Shills, Edward: Charisma, ofrder and status American socio longical Re view,xxx.No(April,1965).

* Sterling, D.Lamprecht :Locke, selections.

* Strauss, Leo : The political philosophy of Thomas Hobbes, its Basis and its Genesis, Trans by Elsam.

* The Encyclopaedia of Islam.

* Turner, Bryaus : Weber and Islam: acritical study. London and Boston: Rout ledeg and kegan paulltd 1974.

* Weber, Max, The Theary of social and Economic organisation trans.,A.M. Henderson snd Talcott parsone, New York, The Macmillan Co., 1947.

* Willner,Ann Ruth: The Rise and Role of charismatic Leader ship, the Annals, March, 1965.

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة

هذا الكتاب

• يبيـن أن وسـائل إسـناد الحكـم ، علـى مـر العصور، هى المعيار الدقيق فـى تمييز النظـم السياسية، وتداول الفكر حول مفهوم العدالة.

• ويتنـاول البيعه بوصفها وسيلة إسناد السـلطة العامة فى الفكر السياسى الاسلامى، ومسـاحات الحرية التى صاحبت شورى البيعة.

• لقد راق للغرب أن يهمل هذا الفكـر الاسـلامى، ويسقطه متعمداً من سياق الفكر الانسانى.

• فلقد مـارس الاسـلام السنى التجربـة السياسـية على مدار قرون طويلة، بماله وما عليه، ولابـد من دراسة هذه التجربة، وتراكماتهـا، والتعـرف علـى الآثـار السلبية التـى أفرزت هـذا الوضـع المتردى الذى تمر به الأمة الاسلامية.

• ثم يربط الفكر التعاقدى الغربى بمنابعه الرئيسية الكامنـة فـى الطبيعـة البشـرية ويناقش أفكـار فلاسفة العقد خاصة توماس هوبـز وجـون لـوك وجان جاك روسو.

• وتوضح المقارنات بين البيعة والعقد مدى أهمية الأسس الاسلامية للحكـم وتميزهـا وإحكامهـا بالقياس إلـى الأسـس الغربيـة.

عبده غريب

